محمد عطوان

رمزية نبي الإسلام في رسوم الكاريكاتور الغربية

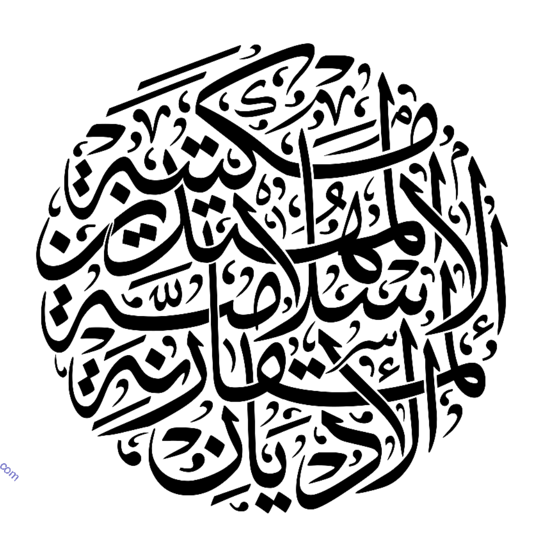


تقف كثير من المهيمنات الرمزية اليوم حائلاً دون نقد بعض البناءات الرمزية السياسية والدينية في مجتمعاتنا، كأن تحاصر هيئات تأثيمية اجتماعية الوعي الذاتي الفردي، جراء نقد ما، يطال سلطة الأب الروحي أو ابن الأب الروحي أو تلك الحركة المنطوية على مصيرية تمثيلها لطائفة ما، فيتراجع مسعى الحرية هنا لحساب معنى إرثي مديد، ينسبُ للناقد أو الباحث بصورة صريحة نعت المروق أو التجديف أو الإساءة.

لكن في مقابل ذلك يتفهم مفكرون في أوروبا حجم ما سببته الرسوم لعالم المسلمين، ذلك: «أن أي تصوير أو رسم لشخص النبي يعتبر من المحرمات في الإسلام، لاسيما إذا كان هذا الرسم كاريكاتوراً مشوهاً ومشيناً.» لابد من معرفة الواقع الثقافي الذي يؤكد بلاغة التغاير في النظر إلى الرسالة المبثوثة بين مجتمع وآخر. فقراءة أي رسم يعتمد بالضرورة على تاريخ المجتمع وكيف يستخدم مجتمع ما هذه الإشارات أو تلك فيه ضمن سياقات محددة لانتاج المعاني الايحائية. وعليه فإن هذه الرسوم بتعبير جيل كيبيل تشويه مدان: «إنه لمفهوم ومتوقع أن يشعر المسلمون بالصدمة من جراء تصوير نبيهم على هذه الشاكلة. وإذا كا المسلمين إرهابيين متطرفين - وهو السب يقف وراء تلك الرسوم - فهذا لا يعني المسلمين إرهابيون متطرفون! هذا تعميم م ومغرض».

الثمن 26 درهما

رمزية نبي الإسلام
في رسوم الكاريكاتور الغربية



http://www.al-maktabeh.com


www.
al-maktabeh
.com
مكتبة
المهتدين

محمد عطوان

رمزية نبي الإسلام في رسوم الكاريكاتور الغربية

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار

بلفيدر، الدارالبيضاء 20300- المغرب

الهاتف / الفاكس: 522.34.23.23 (212) - 522.40.40.38 (212)

الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة

الملتقى

الطبعة الأولى 2010
© جميع الحقوق محفوظة



الإيداع القانوني رقم : 2010 MO 304

ردمك : 978-9954-511-05-3

مدخل

تستند كل ثقافة أو هوية ثقافية إلى حزمة من الرموز المُحمَّلة بالمعاني والدلالات المقدسة والمتعالية. ففي إطار تزاحم الهويات تعمل مثل هذه الرموز على بعث التوازن في نفوس المؤمنين بها، وتتأصل قوة الرموز بفعل السيرورة والتقادم لتغدو مُهيِّجة للحشود في أحوال الأزمات والتماسَّات الثقافية. وبالتالي يُنشئ التعرّض لها نوع من الصدام الذي يُجبِر الجماعات على الانجرار إليه، نتيجة للإجراء الذي يؤلفه فعل الاحتماء عند كل طرف من أطراف الصراع، لبواعث دفاعية، في اللحظة التي يتعرض فيها المقدس للإساءة الرمزية، حيث تصبح الرموز المقدسة عند الثقافات موضوعا من موضوعات الصدام التي تدفع إلى التعبئة الهوياتية والتجنيد الإعلامي الذي يصل إلى ذروته في الاستعداء.

كما لا يُعرَّف عنوان الجماعة الثقافية المتخندقة بغير المفهوم الرمزي أو الإطار الرمزي العام الذي يحدد لها بعض ملامحها، وليس العنوان الرمزي المسمى مبدئيا وحده

http://www.al-maktabeh.com

هو العنوان النهائي في وجه من وجوه المجابهة والتعريف، فهناك عناوين أخرى عديدة يمكن توليدها مرات ومرات. ومن الممكن أيضا أن تتولد في رحم الجماعات المعنوَنة مسبقا جماعات أخرى جديدة. حيث يخلق التوليد الرمزي هنا؛ متواليات من الانشطار والمأسسة، والذي ينتج عنها في الأخير هوية أو جماعة ثقافية جديدة. ولا تُديم مثل هذه الجماعة الناشئة نفسها إلا من خلال (مُقدَس) ما جديد تبتكره الرغبة الوضعية في القطيعة والانفصال ومحاولة هتك الاتصال بشكل مستمر.

يجري التركيز في هذه الدَراسة على حضور العنف -كظاهرة- بقوة عند ملامسة موضوعة المُقدَس في مدار هوية ثقافية ما، وما يمكن أن يحدثه ذلك من ندِّية ومهاترة داخل الجماعات أو بينها، سواء في العموم؛ وهو ما يشير إليه الفصل الأول من الدراسة (العناصر المساهمة في صناعة الهوية الجماعية)، الذي يبحث في وحدة الرموز والإشارات المُطمئِنة للأفراد المنصهرين في هوية ما، وفي المعنى الجامع للمخيال الكامن وراء قصديات الأفراد في ترسيم الهوية والدفاع عن حضورها، أو استدعائها، ومن ثم متابعة الكيفية التي ينسلخ فيها (الفرد) عن الهوية الجماعية وعن الدمج والانصهار، والدخول في رحاب الفردية، وابتداء فاعلية الذات والتحول في أطوار الـ(أنا) المؤلفة لبنيان الأفراد الفاعلين في آخر الأمر. أو في الخصوص، كالصدام الذي يحدث مع الهويات الكبيرة في العراق اليوم، الذي يتناوله الفصل الثاني (المقدس وحدود

الصِدام بين الهويات) من خلال متابعة حقيقة القراءات المتعددة في النص الجماعي الواحد وفي داخله، وكشف الوثوقيات الشائعة في الخطابات السياسية عندما يتقنع معظمها برمزيات ثقافية/ دينية كبيرة ومؤثرة محليا، وعندما تديم ذاتها عبر تضاد نصي مفترض. كما السعي وراء تقصي البعد القداسي الذي يحرك الأفراد نحو خلق هذا التضاد من جهة، وإدراك دوافع الأفراد غير المعلنة نحو التخندق في تبني الممارسات والمعتقدات من الجهة الأخرى، وبالتالي يُساءَل المقدس ويُعاد تعريف ما هو غير مقدس، ويُعنوَن الفعل الذي يؤسس لـ (كونفورميا) ضابطة يقودها عقل (كلي) مدبر، يُماهي الجماعة ويوجهها الوجهة (القَداسية) التي يرتأي تحديدها.

وأما في الفصل الثالث والأخير (الرموز وأثرها في مواقف الثقافات) الذي يسلط الضوء على كيفية استعمال رمزية النبي من خلال رسوم الكاريكاتور، ففيه نستبين علاقة الرمز بالثقافة وكيف يتعاطى أفراد ثقافة ما هذا الرمز وذاك المقدس بطريقة يختلفون فيها عن أفراد آخرين ينتمون إلى ثقافات أخرى، ومن شأن توسيم هذا الاختلاف أن يفكك التمثيلات المنشئة لسوء فهم الرموز بين الثقافات. فأحيانا يكون المقدس ذاته بدرجات متغايرة وفقا للموقع الذي يكون فيه من ثقافة لأخرى.

الفصل الأول

العناصرُ المساهِمَة في صِناعَة الهُوِيّة الجمَاعِية

ثمة عناصر بنيوية أساسية تؤلف بنيان الهوية الجماعية، وفقاً لكيفيات ومبررات وجودية ظرفية، وهذه العناصر تصبح في الأخير مادة تلك الهوية الجماعية المستحدثة، التي تكسبها عنوانَها المفترض.

لقد جرى الاهتمام بمفهوم الهوية منذ ستينيات القرن الماضي، كرد فعل على زيادة الاهتمام بموضوع الأقليات الذي كشف، فيما بعد، عن تحديث في مفهوم الفردانية والفرد معاً حتى باتت الصراعات العالمية والمحلية بين الدول وبين المكونات داخل الدولة الواحدة تعتمد على معيار الهوية في تعريف صيغ المجابهة.

وفي مساق الرغبة في التفصيل، نحاول أن نتعرف على هذه العناصر بدقة، آخذين بعين الاعتبار المقاربة التخيلية للهويات الكبيرة في العراق، كهويات تتحمل التشخيص وتملك العناصر الأساسية للمقاربة التي نحن بصدد الكتابة فيها. ولغرض تفصيل ذلك لابد - ابتداءً - من تثبيت تعريف محدد للهوية الجماعية، التي تقع في مفترق من الهوية الفردية

(تلك التي تتحرك بطبيعتها في وعاء بيولوجي). ولذلك نفترض أن الهوية الجماعية؛ ذلك البنيان المؤلف من الرموز والإشارات المشتركة التي يجرها الأفراد جرا من الماضي لتكون حاضرة معهم ضمن ما يُعرف في الدراسات الثقافية بـ «سلطة المخيال»، حيث يهيمن على طبيعة الأفراد في هذا الإطار نوعٌ من السلوك اللاواعي أحيانا، الذي يربض وراء القصديات، ليصنع الأفعال اليومية، ويوفر الاحتماء. ولعل الميل إلى الاحتماء أحد الدوافع المكونة للهوية الجماعية. يحتمي الأفراد من (غيريات) altruisms متوقعة ومحتملة، والتي تعمل (الغيريات) بالمقابل على تحقيق فعل الاحتماء أيضا.

وعلى ذلك نتساءل، هل إن الهوية الجماعية بمفهومها الرمزي ذي الأبعاد الانثروبولوجية محض افتراض، وهل أن ما فيها لا يشبه طبيعة المكون الهوي للهوية الفردية من الناحية البنيوية، وأن الفرد سرعان ما سيُدرِك معها ـ في مسير تَشَكّلِ وعيه الذاتي ـ زيف ما كان يعتقد به؟ أم إن أسبابا موضوعيةَ مارست تأثيرا قهريا على سلوكه، ودعت إلى تأليف بنيانه في إطار كينوني مفترض وجديد؟

لذلك سنتناول بالتفصيل العناصر المساهمة في صناعة الهوية الجماعية من خلال المباحث التالية:

أولا: وحدة الرموز والإشارات المُطمِئنة؛

ثانيا: المخيال الكامن وراء القصديات.

أولا: وحدة الرموز والإشارات المُطَمئِنة

يهدف أعضاء أية جماعة بشرية، في مسيرهم ـ أينما وجدوا ـ التوصل دائما إلى توازن حياتي في إطار مفترض من الجماعية، حيث يشعرهم مثل هذا التوازن بشيء من الطمأنينة في الحيز المُحدَد الذي يتفاعلون فيه، ويمنحهم نوعا من التصور الوافي عن الواقع في محاولة الاطمئنان إليه. وأن مثيرات فوقية supreme متعالية وجاذبة هي التي تكون مثل هذا الشعور، فيتأسس فيهم، نتيجة لذلك، نوع من الالتذاذ بالجماعية والاندماج في تحالف يرونه تحالفا مقدسا. أي؛ يتفاعل أعضاء الجماعة في الحيز المعيش من خلال التعالق مع رمزية ما، أو مع حزمة من الرموز تشكل بدورِها في مرحلة متقدمة من مراحل تشكل الوعي وعيا باللاوعي الفردي والجماعي عندهم.

تحمل الرموز هنا؛ المعنى والتصور وقابلية التأويل، وتتَّحد معا كيما تؤلّف نصوصا ثقافية تسمح بالتواصل سوية لتعبير الجماعة عن نفسها بنفسها.[1] وكان لابد في إطار التأكيد على الهوية لسبب ما أن يكون الرمز؛ هو الضامن لعملية التوازن والتواصل والمؤكد لمسألة الهوية المؤسَسة[2]. إن الرمز؛ مجال واسع لتوظيف متعدد الوجوه والملامح لإبقاء حالة التوازن

1. كليفورد غريتز، الإسلام من وجهة نظر الإناسة (المغرب واندونيسيا)، ترجمة: أبو بكر باقادر، دار المنتخب العربي، الجزائر، 1994، ص12.
2. محمد محفوظ، الأمة والدولة (من القطيعة إلى المصالحة لبناء المستقبل)، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 2000، ص97.

http://www.al-maktabeh.com

المطلوبة في المجتمع. وبطبيعة الحال لا يتحقق مثل هذا التوازن والتواصل عند الأفراد بغير العيش في هوية جماعية، حيث يدخل التصنيف في هذه الحالة كمعيار للتوحد في إطار ما مفترض. فيخضع الأفراد في ذلك إلى تصنيفات تُميِّزهم كجماعة داخلية عن أعضاء الجماعة الخارجية، حتى تصبح الهوية الجماعية عندهم أكثر بروزا نسبيا من الهوية الفردية، فيرَون أنفسهم قليلا بوصفهم أفرادا مختلفين، وكثيرا بوصفهم أفرادا متشابهين.[3] ولاشك فإن تصورا مثل هذا؛ يُلمح إلى استبطان مبيت في الذهن البشري من شأنه أن يتأمل فردوسا مفترضا من المتشابهين في عاداتهم والتزاماتهم وما ينشدون إليه.

ولذلك يتداخل في اعتقاد أفراد الجماعة الواحدة البعد الغيبي، في هذا المجال، بالقدرة على إتيان الفعل الفردي، ولا ينفك أن يؤثر هذا البعد في ميل الأفراد إلى التشارك أو الاحتماء بصورة الجماعة. كما لا ينفك أن يؤثر وعي الفرد الابتدائي وأطوار اكتماله على السلوك هنا، ليلعب الانشداد إلى اللامتناهي غير المحسوس دورا في توليد الشعور بـالوحدة (البغيضة) عنده، والتي يعاني من مضايقاتها في أطوار تشكل وعيه الأولية، وهي المرحلة (الثورية) في الاعتقاد عند الأفراد. وبالتالي فمن أجل التوازن والتواصل يُحرَز الاطمئنان في

3. نقلا عن: احمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (326) نيسان 2006، ص36.

أول الأمر، وهو؛ قضية خلاصية فردية، تتموضع فيها هوية الفرد (السالبة) في إطار الجماعة، وهو إطار مفترض غير إطارها، ويجري الإيمان برمزياته والولاء لتفاصيله في مسعى مسيري وجودي، قدري، وتوازني، يلوذ الأفراد به لدرء خطر ما، خفي، داهم، ومرتقب، يتوقعون حصوله، ومن شأنه أن يوقِعهم إذا ما تفرقوا في مأزق يمكن عده مأزقا خطيئيا، يحدوه ندم غير منقطع، يمس مآلهم الجماعي، ويحسبونه قدرهم الذي يرافق مسيرهم كأفراد (منصهرين) ويعنونهم بسمات كلية، ما يجعلهم يشعرون بحاجة إلى شيء مفتقد، وإلى ذاكرة ملمومة وتواريخ غير مُنشقَّة، حتى يحيلهم مفهوم الجماعة هنا؛ إلى الشعور بذلك «الزمن القديم الطيب.. والعالم المفتقَد».[4]

لذا يتجه الفرد في سعيه إلى تحقيق الخير في قضايا الجماعة، إلى الاعتقاد بأن لقضاياه نوع من الوجود الخارجي المستقل خارج الذات الفردية، التي استبدلها علماء التفاعلية الرمزية بالهوية. اعتبر دوركهايم أن الوعي البدائي هو بالكامل خارج الذات في تلك المجتمعات الانقسامية وان البدائيين في «المجتمعات الانقسامية» يتماهون تماما مع أدوارهم الجماعية وبالتالي تُعتبر علاقاتهم جماعاتية محضة وتعريفاتهم لذواتهم هي بالكامل «للغير».[5] إن الهوية هنا؛ خير في ذاتها،

4. بودون وبوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، تاريخ بلا، ص249.

5. كلود دوبار، **أزمة الهويات**، ترجمة: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، 2008، ص43. كذلك انظر: جوزايا رويس، **فلسفة الولاء**، ترجمة: احمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص168.

والفرد، أي فرد، لا يستشعر الولاء إلى تلك القضايا بوصفها محققة لسعادته الشخصية، وإنما بوصفها تحقيقا لذاته من خلال الاستسلام لخير كائن ومستقل عنه في الخارج، ومن خلال نوع من التخلي الإرادي عن سعادته الخاصة. فيكون خيره عندئذ؛ توقيعَ نوعٍ من الخير الكامن في القضية الجماعية وليس في ذاته.

ما نود التركيز عليه هنا؛ معاينة ما يؤلف ظاهرة (الجماعية)، وهي ظاهرة مستحكمة ومتنامية ساهمت في تضخيم هويات من هذا النوع في مجتمعاتنا الإسلامية، وهيمنت على سلوك الأفراد ومعاشهم ومآلهم بالكامل، ونحت في مسعاها منحى استجماعيا، ومارست تأثيرا سلطويا فوقيا. وبات تأييد كل انفلات عن القوى الجبارة والفوقية أو ما يمكن أن يطلق عليه (الكونفورميا)[6] المؤلفة لتلك الهويات؛ تأييدا للانفلات عن تلك الظاهرة من الأصل، التي تجعل من الفرد مسكونا دائما بـ (لاوعي) فوقي ضابط، صارم، ومضغوط الحواشي. وإن أي إجماع يمكن أن يتحقق ما هو إلا نتيجة تنظيم الحقل والكونفورميا وإحكام ضوابطه بشكل يستطيع معه أن يفرز إجماعه ويسحق كل خلل يمكن أن يؤثر في الإجماع أو في الوظيفة المُعّد لها الحقل والكونفورميا من خلال مقولات

6. الكونفورميا: هي سلسلة المبادئ والمفاهيم التي تراكمت تاريخيا بأسلوب تفاعلي اختزالي في وعي الانسان المتغير، وذلك كإطار معياري (مناسب) لضبط الهوة العميقة ما بين التحقيق الوجودي الفردي وبين متطلبات تنظيم الوجود والحياة الاجتماعية. أنظر: محمد الدروبي، وعي السلوك (الكونفورميا وأنظمة الوعي)، دار كنعان، دمشق، 2004، ص 61.

الإدراك واستعداد السيماء الاجتماعي للفاعلين في الحقل.[7]

إن أي إخلال في اتفاقيات من هذا النوع يستدعي وجود شريحة أعلى من كل الأفراد تقوم بمهمة تحييد أية توجهات تتجاوز حدود (الكونفورميا)، أو تخل فيها، و"تقوم مقام الفرد الواحد في معالجة المخلين بواجباتهم تجاهها».[8] وليس للفرد هوية هنا؛ إلا تلك التي تمليها الرغبة الجماعية للمجموعة التي تخصص له موقعه.[9] وعلى ذلك ينتهي المآل بتحديد هوية الفرد ضمن نطاق جغرافي أو حيز ثقافي معيش. وما من ريب، يتشكّل في خضم الانتماء، نوع معين من الذات (المفبركة) أو (المبتكرة) لدى الأفراد. ذات جديدة، مشوبة بوهم يُجانب الحقيقة، فالمعلوم؛ ليس للذات الجماعية كيانا بيولوجيا كـ الذات الفردية، تُفصِح عن افتراضيتها (virtual ego)، لتنصهر الذوات المتفرقة فيها، فيتحقق الإحساس بالتلاؤم الموصل للولاء، ولتصل في امتثالها للبنيان الجديد؛ إلى قبول الاستماتة من أجله.

لقد ذهب آش Asch (1907 ـ 1996) إلى أن «العلاقة بين الفرد والجماعة في الأصل هي علاقة جزء بكل، بوصفها تقتضي بمفردها تلخيص الكل (الجماعة) داخل الجزء (الفرد)، وأن على الفرد أن يقوم بتمثيل علاقات الجماعة كلية

7. نقلا عن: مقدمة الناشر في كتاب بيار بورديو، أسباب عملية (إعادة النظر في الفلسفة)، ترجمة: أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، 1998، ص11.

8. محمد الدروبي، مصدر سبق ذكره، ص70.

9. كلود دوبار، مصدر سبق ذكره، ص46.

http://www.al-maktabeh.com

في داخل عقله كيما يكون قادرا على أن يسلك سلوك العضو في الجماعة».[10] ولعل هناك من يتفق مع ما يذهب إليه (آش) في أن العلاقة التبادلية هذه، هي الحالة الطبيعية والايجابية الموجِدة للانتماء، لكننا نُدرك أن انغماس الذوات الفردية في إطار غير إطارها ولمصلحة الانتماء، يكشف النقاب عن نوع من (الاستلاب) ينمو في علاقة مفترضة، حيث يُلاحَظ تلخيص وعي الجماعة، بوصفه (كل) في الفرد، الذي ينطوي على مصادرة لما في ذلك الفرد أو ذلك (الجزء). وأن من شأن التمثل المبالغ فيه للجماعية هنا، أن يأخذ منحى يفقد الأفراد فرديتهم.

ومع ذلك فأنه يصح أن نستوعب علاقة الفرد في الجماعة، عندما نفترض حركتها في إطار من التشكيل البدائي، وفي ما يخص مشتركات بات معترفا بها، عندما تتجمع السلوكيات الشخصية ويُكمِّل بعضها البعض، وعندما يُمثِّل الموقف المشترك في كل منها. ولذلك تتحقق هذه الشروط؛ عندما تكون التمثيلات متشابهة البناء، عندئذ فقط يستطيع الأفراد أن يخضعوا ذواتهم إلى متطلبات السلوك المشترك، وهذه التمثيلات والسلوكيات هي التي تخرج حقائق الجماعة إلى الوجود.[11] وتُحدِث ظاهرة ثبات أو تماسك عمليات الجماعة ضمن هوية جديدة محددة السمات.

---

10. نقلا عن: أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، مصدر سبق ذكره، ص13.
11. المصدر نفسه، ص13.

ولعلنا، نجد أن هذه (الهوية) لا تُعرّف أو تُحدد إلا في جماعيتها، حيث تتشكل من منطلق أن وحدة الشعور والتواصل بين البشر لا يتمّان إلا من خلال الاستقطاب حول الرموز والإشارات المشتركة والقارة، أي؛ «الرموز والإشارات الخارجة عن الحالات الذهنية الفردية بالتحديد».[12] ولينفتح التأويل هنا؛ أمام رغبة ما، تدفع الأفراد إلى الانضواء تحت ظلال هويات جماعية. وربما هي رغبة (منكسرة) فيهم، يتأملون فيها رؤية ذواتهم تنتعش في إطار هوية جماعية مفترضة.

ولسنا هنا، بصدد تقييم ظاهرة ما بعينها، وإنما بصدد تصور الحالة التي يكون عليها الأفراد في إطار تلك الهوية (الأوسع)، والظروف التي دعتهم إلى أن يجعلوا منها مسكنا لهم، ليعبروا عن ذلك بنحو أناني هذه المرة، ولكن بصيغة جماعية. أي، يحصل نوع من الإحلال في الهويات يفضي إلى تصادم شكل جديد من الأنانيات غير تلك التي كان يعبر عنها توماس هوبز (1588 ـ 1679) عندما كانت تتواجه في مجتمع يقوم على فردية المصالح الدقيقة.[13] حتى نلاحظ أن الجماعة القائمة على الهوية الجوهرية للإرادات المندمجة اليوم، تواجه بالأصل نفسه والمصير نفسه دون أن تتبيَّن ذلك.

---

12. جون فرانسوا دورتييه، في الأصول الرمزية للمجتمعات، ترجمة: محمد ميلاد، مجلة الثقافة العالمية ـ العدد: 120

13. نقلا عن: بودون وبوريكو، ص249.

كما أن هناك وجهة نظر أخرى؛ تضيف إلى الأبعاد الرمزية والروحية التي ذكرنا أبعادا اقتصادية أو مصالحية. وتذهب إلى أن مسألة الاجتماع في تكويناته الأولية أبعد من أن تتعلق بنطاق العلاقات المتميزة بهيمنة ما هو عاطفي، وما هو خيالي، أو ما هو روحي إلى ما هو اقتصادي. إن لكثير من الجماعات، والتجمعات البلدية جوانب اقتصادية. والمقصود بالجوانب الاقتصادية؛ المصلحة التي يمكن أن تتحقق لفرد في علاقاته القائمة في إطار الجماعة لإحراز قيمة وجودية تعينه على الاستمرار دون حصول هدر أو تفريط في حياته، فتمتد حياته وتؤَمَّن نتيجة لاتصالها بحيوات منصهرة بصورة جماعية. وغالبا ما تكون العلاقات من هذا النوع مترافقة مع مستوى من العنف وارد الوقوع ما لم يوَاجَه بمصلحة تجد صداها في تدافع مصالح أخرى متقابلة، وبالقدر الذي تأخذ العلاقات الضدية هنا طابعا ثقافيا تأخذ في طبقة من طبقاتها طابعا اقتصاديا أيضا، وهو المعنى الثقافي الآخر الذي يبرر أنانية الجماعة في ممازجتها للبعدين الاقتصادي والثقافي معا، وهو تعبير عن نزوع ذرائعي خالص.

ثانيا : المِخْيالُ الكامِن وراءَ القصديّات

ولعل من المهم الالتفات في ذلك إلى ما يشير إليه دوركهايم (1858 ـ 1971) في تناوله لطقوس وعبادات أفراد القبائل البدائية الذين ينفعلون من خلالها بالغناء والرقص وحالات الانشداد الجماعية، فيشير إلى أن ما يقوم به الأفراد

هنا؛ نوع من عبادة ذاتهم في الطوطم من دون إدراك ووعي منهم بذلك.[14] بمعنى آخر؛ وجود رغبة في تحقيق مصلحة ذاتية، وإن سلوكا مثل هذا ـ في إطار من الجماعية ـ ليس انقيادا إلى ولاء جماعي خارج مكون الذات الفردية في أصله وحقيقة أمره كما أسلفنا، بقدر ما أن موارد (الديني) جاءت لتتعالق هنا وفقا لكيفيات متاحة لهم.

وحيث بات الخيار الجماعي في مثل هذه الأحوال؛ من المتاحات، يتعاطى الأفراد (الديني) بهذا النحو. ويلاحظ دور الغرائز والانفعالات واضحا على سلوك الجماعة، بما فيه دورها في أكثر درجات التنظيم الاجتماعي رُقيا، والذي يُنظَر إليه على أنه من أصول أكثر بدائية، ولنلمح هنا بقليل من المبالاة إلى ما يقوم به أفراد الطائفة الشيعية في ممارسة طقوسهم أيام كربلاء وهم يعبرون عن رغبة في تذكية ذواتهم ضمن نظام تربوي يسمح لهم بنوع من التمثيل أو المسرحة الجماعية بغية الشعور بنوع من التحرر من خطايا يرونها ملازمة للسلوك عندما يديمون علاقاتهم مع الله، ومع السلطة

14. ونود الالفات أيضا إلى مثل هذا التصّور في الثقافة والممارسة الدينية الإسلامية التي تندرج في مرحلة متقدمة على ما يشير إليه دوركهايم، ولكن في سياق غنوصي عندما ينظر شمس الدين التبريزي (ت 1459م) إلى مناسك الحج، نقلا عن سروش (1945 ـ) من موقع الرمزية العالية والدقيقة ويقول: إذا رفعنا الكعبة من مكانها فسوف نرى الناس يسجدون لأنفسهم فكل هذه الأمور تعبر بالعباد إلى ،كان ابعد. أنظر: عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة: احمد القبانجي، عن سلسلة ثقافة إسلامية معاصرة (10)، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ط2. تاريخ بلا، ص233.

الدنيوية المهيمنة أيضا، فيتخالط البعد الافتدائي/ التضحوي القديم بالبعد الثوري الذي يبرز مع خطاب الجماعات الدينية في أدبيات السياسة الحديثة. وبالتالي؛ يأخذُ في هذا الإطار كلٌ الآخر نحو تحرره، ونشوته، ويصوغ الكلُ للكل حضور الذات العلني.

يرى دوركهايم «أن فكرة المجتمع ـ برمتها ـ هي روح الدين، وأن المجتمع نفسه ما هو سوى نتاج لذلك الدين الوليد.» إن موضوع العبادة في نظر دوركهايم هو المجتمع نفسه الذي يسعى إلى أن يؤكد ذاته بذاته.[15] لذلك فإن مجمل موضوع العبادة يتمحور حول النفس البشرية، بوصفها مرآة المجتمع، وأن نفس إنسان هي صدى ما يعتقد الغير فيه، وما يعطى من دور له في الحياة الاجتماعية، بحيث يشعر الفرد بذاته ويتصرف طبقا لما يتصور الناس عنه، أو ما يحس هو من تصور الناس فيه.[16] وبالتالي يحيلنا كل ما تقدم من نزوعات ـ ذات طبيعة تقديسية ـ إلى اللحظة الراهنة في ما يمكن أن يُطلق عليه اليوم بـ «دنيوة المقدس الشعبي»، حيث تُخَصخَص المعتقدات وتُمارس الشعائر الدينية. فالدنيوة سيرورة تاريخية طويلة الأمد شهدت انسحاب الكنائس (البروتستانتية بداية ثم الكاثوليكية) من بعض الوظائف التعليمية والصحية

15. أنتوني غِدِنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصُياغ، المنظمة العربية للترجمة، مؤسسة ترجمان، بيروت، 2005، ص581.

16. علي الوردي، شخصية الفرد العراقي (بحث في نفسية الشعب العراقي على ضوء علم الاجتماع الحديث). مكان الطبع بلا، بلد الطبع بلا، تاريخ الطبع بلا، ص21.

والترويجية والخيرية في فرنسا على سبيل المثال، لتتولاها منظمات (غير مذهبية) بالإضافة إلى الدولة بصورة خاصة. وعليه لم يعد المقدس في حقيقته هنا؛ مقدسا دينيا (عُلويا) محضا، وأضحت القيم التاريخية الحديثة كالتنمية والحرية وسائر حقوق الإنسان والمساواة والتعاون الاجتماعي موضوعا من مواضيع المقدس. لقد غيّر المقدس وضعه وشكله وأصبح أكثر استبطانا وانتشارا أيضا، لكنه لا يزال ضروريا للترابط الاجتماعي وللسعادة الفردية.[17] وبذلك يستبطن دوركهايم مبكرا اهتراء السرديات الرمزية القديمة ومناخها الأسطوري، ليفسح المجال اليوم أمام أساطير جديدة ذات أصل «علماني جمهوري».

يمارس الأفراد أو الجماعات الطقوسَ، ويتلذذون بالمتع العبادية الهيجانية، ويجري ذلك ـ بالنسبة إليهم ـ بقصد أو بغير قصد، ويصابون، عند ممارستهم تلك الطقوس التعبدية، ووصولهم إلى لحظة الاندكاك، بنوع من الإلباس والتلبيس بالنسبة لعلاقتهم بها، وبخاصة إذا ما اعتبرنا أن القوانين، بحسب لوكاش (1885ـ1971)، لا يمكنها أن تُطبَق إلا بـ«تسخير أوهام الأفراد».[18] وهنا، مكمن تعقد الظاهرة.

ومن خلال نظرتهم إلى الماضي والى الذاكرة، يبني الأفراد لأنفسهم استراتيجيات استباقية تسمح لهم بالتوجه

17. كلود دوبار، مصدر سبق ذكره، ص ص 237ـ 238. كذلك أنظر : زهية جويرو، **الإسلام الشعبي**، دار الطليعة، بيروت، 2007، ص117.

18 نقلا عن: كورنيليوس كاستورياديس، **تأسيس المجتمع تخيليا**، ترجمة: ماهر الشريف، دار المدى، دمشق، 2003، ص، 187.

http://www.al-maktabeh.com

في فضائهم الاجتماعي، لتبنِيّ ممارسات تتفق وانتماءهم الاجتماعي، وهو ما يطلقَ عليه عند بورديو (1930 ـ 2002) بـ (الهابيتوس)، لكن لا يمنع ذلك من أن تكون هذه الاستراتيجيات والسلوكيات منقادة بترسيمات لا واعية، فضلا عن تمثلها لـ «ترسيمات إدراك وفكر وفعل» تتولد عن فعل التربية والتنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الفرد، وعن تجارب ابتدائية متصلة به وذات سلطة عليه مقارنة بالتجارب اللاحقة.[19]

يشير سوكاح إلى إن الذكريات الفردية ـ حسب هالبواكس ـ ليست متمركزة ومنحصرة في داخل الفرد، بل تمتلك مكانا لها ضمن المنظومة الاجتماعية كنتيجة مباشرة لتفاعل هذا الفرد مع محيطه الاجتماعي الذي ينتمي إليه، فعن طريق الحوار مع الآخرين (مثلا مع أفراد الأسرة أو الأصدقاء أو الجيران وغيرهم) يتسنى للمرء تذكر محطات وتجارب هامة في حياته، وهكذا فإن استناد الأفراد في استدعائهم للماضي إلى الإطارات المرجعية ـ الاجتماعية، يجعل ذكرياتهم «الفردية» ذات طابع مرجعي ـ جمعي، وهذا ما أسماه هالبواكس أيضا بـ: «الطابع الاجتماعي ـ الجمعي للتذكر.»[20]

لذلك يحكم العلاقة بين الأفراد في إطار الجماعة نوع

19. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 143.
20. عن: زهير سوكاح، الهوية بين الكتابة التاريخية والذاكرة الجمعية.
http: / /www.almolltaqa.com /vb /archive /index

من السلطة التي تربض وراء القصديات، وهو الجانب الخفي والخارجي في تلك العلاقة، يبث الرعب، ويوجب الخضوع أحيانا، ويحدد المراتب. فهنالك من يرغب في السلطة والهيمنة، ويتقمص البعد (الأوامري) ويبلور أهدافه، ويرسم مساراته التطبيقية. لذلك قد لا يكون التحليل من خلال التفكير في المقاصد هنا، فربما تنوجد هذه المقاصد، بديهيا، وتستمر في الممارسات الواقعية والفعلية. ولذلك يمكن أن يجري التركيز، بحسب فوكو (1926 ـ 1984)، على كيفية حدوث الأمور، والإجراءات التي تُخضِع الأجساد وتقود الأفعال وتحكم السلوك. ولذلك جعل بورديو مفهوم الجسد فكرة مركزية لنشأة الهابيتوس على سبيل انه لا وجود له خارج الجسد.[12] وبدلاً من البحث في كيفية ظهور الحاكم في القمة أو في أعلى الهرم، يكون التعرف هنا؛ على الكيفية التي تشكل الذات فعلياً وباستمرار، وانطلاقاً من تعدد الأجساد والقوى والطاقات والموارد والرغبات والأفكار... الخ. أي؛ «تعيين اللحظة المادية للإخضاع باعتبارها اللحظة المشكلة للذوات».[22]

21. انظر: بيار بورديو جان ـ كلود باسرون، **إعادة الإنتاج (في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم)**، ترجمة: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص14.

22. ميشيل فوكو، **فلسفة السلطة**، ترجمة: الزواوي بغوره، الحضارية (معهد الأبحاث والتنمية الحضارية)، السبت 2007/10/11. على الموقع الالكتروني:
http: / /alnhdha.com\ index.htm

وهنا، يُصبح من الممكن أن نتتبع مسيرة تشكل الوعي لدى الفرد ذاته، ومن الممكن أن نتفهم تلك المؤثرات المادية التي ساهمت في تأسيس ولائه الديني. لكن، من غير الممكن أن نتفهم الدين ـ وهو النسق من الرموز المتفاعلة والمتداخلة التي تؤلف نموذجا للفعل السياسي والثقافي لدى الأفراد ضمن المنظومة الثقافية للجماعة البشرية ـ بغير بُعده الأسطوري أو المخيالي أو المجازي، وهو الأهم؛ إنه أحد الأبعاد الأساسية التي يتكون منه الشخص البشري والثقافة البشرية على العموم.

وبالتالي، فإن ثمة ما يدعو إلى الارتماء في مدارات (الجماعية) بأبعادها الدينية، وما يُحرِّض على ذلك، ويوجد للذوات (غير المكتملة) مبررات الانغماس فيها، أي الارتماء في إطار من المخيال الجماعي، بوصفه؛ «شبكة من الصور التي تستثار في أية لحظة بشكل لا واعي، وكنوع من رد الفعل الذي يدفع إلى إعادة النظر في تعريف الهوية».[23] التي يجري تعريفها بوصفها وجها من وجوه الذات، بمصطلح عضوية الجماعة، عندما يُشار إلى حالة ترى فيها جماعة ما أنها أكثر ايجابية من جماعات أخرى لا تنتمي إليها. ويساعد المخيال هنا في تكوين مثل هذا الإدراك. وعلى هذا الأساس يوجد مخيال كاثوليكي ضد البروتستانت، أو بروتستانتي ضد الكاثوليك، أو شيعي ضد السنة، أو سني ضد الشيعة... الخ. فكل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى، وتَرسخ هذه

23. أحمد زايد، مصدر سبق ذكره، ص19.

الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي.[24]

ولذلك، يرى الأفراد (المنصهرون) أنفسهم جماعة ايجابية؛ لأنهم ينزعون إلى اختيار طريقة المقارنة مع الجماعات الأخرى التي تعكس لهم ذلك، أي «أنهم يختارون أن يقارنوا جماعتهم مع الجماعات الأخرى بطرق تعكس لهم الايجابية».[25] فبما تنطوي عليه جماعتهم من رمزية لها قوة الدفع من الناحية الروحية للأفراد، يجابهون بها (رمزية) الجماعات الأخرى أو يتخذون موقفا قطعيا منها، تلك الـ (رمزية) المواجِهة لهم، و(الاستعدائية) التي تعبر عن كل ما يكتنف سلوك (الأغيار) من تضليل.

المبحث الثالث: الأطوار البدائية للأنا

لقد نبه أركون (1928-) إلى دور العامل الميثي mythological في الدفع بعجلة التاريخ وتحريك الصراع فيه. حيث ساهمت العناصر الميثية في تشكيل شخصيات نموذجية، لها قوة التأثير والتحكم الفاعل بمصائر الأفراد، ومثال على ذلك فعالية الصورة الميثولوجية لأئمة الشيعة.[26] وهي ذاتها الصورة التي تحرك الجماعات الشيعية اليوم في مواجهة موضوع السلطة،

24. هاشم صالح، عن مقدمة كتاب: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ دار الساقي، بيروت، 1993، ص12.

25. أحمد زايد، ص21.

26. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص177.

http://www.al-maktabeh.com

والموقف من شرعيتها، والنظر إلى الانتماء الجماعي الشيعي الشعبي الواسع على انه انتماء مقدس، وأن الكون تم ترسيمه على أساس هذا التوجه الرامي إلى قيام دولة «المثال الأعلى والعدل المنتظر».

إذن، من يتابع أحوال العنف المتبادل في العراق اليوم يجد أن الهويات الثقافية الشعبية العريضة فيه ـ وبالاستناد إلى ما تقدم ـ هي هويات احتجاج في الأصل، وان العلاقة بين مكونات المجتمع العراقي قائمة على تضاد تلك المكونات (الهووية) الثقافية، لاسيما التضاد الذي كانت تُعمِله الهوية الشيعية بتصنيفاتها مع هويات أخرى كبيرة متضادة. ولا ينحصر التضاد في هذا المقام بين هذه الهويات، بل يجري أحيانا بين الهويات الداخلية/ الفرعية للهوية الكبيرة ذاتها، والتي تتوفر ثقافاتها على ميكانيزمات احتجاجية واضحة، وإن من السهل التوصل إلى تلك الميكانيزمات، بمجرد تأمل مرجعياتها التاريخية والفكرية.

ينمو العنف عندما يتعمق إحساس الجماعة الثقافية بالحتمية حول هوية يُزعَم أنها فريدة، وغالبا احتجاجية أو مقاتلة، ومن المفترض أنها هوية الجماعة، والتي لها متطلبات من شأن الأفراد المنصهرين الإجابة عنها. وعلى ذلك نرى أن الصراع في العراق قائم على هذا الفرض للهوية، التي هي هوية فريدة زعما، والفرادة بتعبير أمارتيا صن (1933ـ) غالبا ما تكون أحد المكونات الحاسمة

من «الفن القتالي» لإثارة المواجهات الطائفية.[27] ولذلك، يخلق النزوع الاحتجاجي في مثل هذه الثقافات لدى الأفراد دافعا إلى الاستقطاب ومن ثم الانصهار في إطار الجماعات الثقافية أو الوحدات الكبيرة المكونة لنسيج المجتمع.

ولكن، عند معاينة واقع العضوية داخل الجماعات الكبيرة، وعندما يترتب - تبعا لواقع العضوية - نوع من التأسيس، يصبح لدى الأفراد المنضوين صيغة جديدة لثقافة مؤسسة. إذ من غير الممكن أن نتصور وجود المؤسسة خارج الأفراد المنتمين إليها، ومن غير الممكن أيضا أن تكون سابقة لهم، بل هي تبنى من خلال تفاعلاتهم.[28] وأن مثل هذا الوضع ينتج بدوره توالدا لهويات وثقافات مؤسسة أخرى. فبالإمكان تصور الأفراد ثانية وهم يتحدرون من هويات أو ثقافات مؤسسة سابقة، ليستقروا - من ثم - في ثقافات أو هويات مؤسسة جديدة. يحيل مثل هذا التداخل إلى معنى يتصدع فيه ما كان يطلق عليه «الأصل الثقافي» أو «الثقافات الأصيلة»، فيباح التنافذ في الفضاء الاجتماعي الواحد، لـ «تتعايش وتتقاطع ثقافات مختلفة داخل المؤسسة الواحدة ذاتها».[29]

مما سبق، نتبَيَن أن للمرء هوية جوهرية تنبع من الشخصية

27. أمارتيا صن، الهوية والعنف، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (352) حزيران، 2008، ص9.

28. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، مصدر سبق ذكره، ص 177.

29. نفس المصدر، ص 179.

الجوهرية الجمعية التي ينتمي إليها، ولا تؤسَس عضويته في أي جماعة إلا بعد عملية مُطوَّلة من الفحص الذاتي، إلا أن المرء لا يستطيع الفرار من هويته ويجري ترسيخها من قبل ما هو أكثر جوهرية: طبيعة المرء ذاته.[30] ولذلك يقول أمارتيا صن: «يستطيع الشخص نفسه أن يكون مواطنا بريطانيا، ومن أصل ماليزي، وله خصائص عرقية صينية، وسمسار بورصة، وغير نباتي، ومصابا بالربو، ومتخصصا في علم اللغة، ومدرب كمال أجسام، وشاعرا، ومعارضا للإجهاض، وهاو لمراقبة الطيور، ومنجما، ويعتقد أن الله خلق دارون لاختبار السذج».[31]

ويأخذ التصنيف مستوى آخر أحيانا في التشجيرات الفرعية المتحدرة عن هوية واحدة وجامعة، فيتم الحديث عن جماعة شيعية على سبيل المثال تُبرِز شريحة باحثين أكاديميين شيعيين، يصوتون لقوائم شيعية، ويهيئون لولائم عاشوراء، ويضربون على صدورهم، ويتعاطفون مع حزب الله في مواجهة إسرائيل، ويتنادون لمطالب الفدرالية بمحركاتها الشيعية، ويعتاشون على مرويات شيعية، ويهيئون لمؤتمرات تطرح المشكلات التي تواجه الهوية الشيعية قبالة الهويات الأخرى، لتندرج في عنوان الهوية الشيعية الجامع، وينطبق ذلك على جماعات وهويات أخرى بذات القياس تبعا

30. آدم كوبر، الثقافة التفسير الانثروبولوجي، ترجمة: تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (349) آذار، 2008، 258.

31. أمارتيا صن، مصدر سبق ذكره، ص 38.

لظروف البيئة والمهيمنات العقيدية والرمزية. ولذلك لابد من القول إن «الهويات ذات بنية تعددية متينة، وأن أهمية هوية واحدة لا تتطلب بالضرورة محو أهمية الأخريات».[32]

يُضفي مثل هذا التبويب على الأفراد في إطار الهوية الكبير والجامع نوعا من الاطمئنان غير المُحرَز بسهولة أو المفتقَد بدرجة كبيرة، ويضفي المزايا والحماية في علاقة الأتباع بالقادة الرمزيين الذين يقدمون الدعم الذي يُرَد على الأتباع بالهيبة والسلطان. وهو نوع من السيطرة الإيديولوجية الممارسة مع الأفراد، فالفرد المتأدلج ليس لديه الخيار إلا «الحرص على المحافظة بمقدار الحرص الذي يوظفه لنيل المكافئات»[33]، الفرد حريص هنا؛ على رفض التجديد ليثبت ولاءه الذي هو أحد المعايير الأساسية لاستحقاق المكافئات والامتيازات.

وبخلاف هذا الاحتماء فإن التفكير بنحو فردي منفلت خارج إطار العباءة (المقدسة) يشعر الأفراد بنوع من الخطيئة. وإن (خروجا) ما، يُعَّد (سافرا) إذا ما فكر أحد ما بتقرير ذلك. ولا يمكن أن يتم المسيرّ بنحو منعزل، ومن يسعى إليه يُعامَل كشخص منبوذ. يقول بيتر بيرك «لقد تم الإيحاء بان الجماعات الاجتماعية تخلق الانحراف عن طريق إيجاد قواعد يشكل انتهاكها انحرافا ومن ثم تطبيق هذه القواعد على جماعة معينة ووصفهم بأنهم خارجيون».[34] وجُل ما

32. نفس المصدر، ص 34.

33 محمد الدروبي، وعي السلوك، مصدر سبق ذكره، ص 63.

34. بيتر بيرك، علم الاجتماع والتاريخ، ترجمة: داوود صالح رحمة، دار علاء الدين للنشر، دمشق، 2007، ص64.

في ذلك يتحرك أحيانا ضمن نطاق من التفكير المونولوجي للذات الفردية، بعيداً عن الأحكام المادية المُسقَطة من الخارج ابتداءً، والتي هي بالضرورة ـ أي الذات الفردية ـ محاصرة أو مسكونة بذات جماعية.

ومن هنا، يبدأ وبشكل تلقائي ظهور وبروز المنطقة الخاصة بتلك الأنا المتمثلة بـ (الوعي الفردي) والتي من خلاله تحاول الإفادة من التشكل النفسي والعقلي المسبق الصنع داخلها، أي بإعمال الكوجيتو (أنا أفكر أنا موجود). فتبدأ بتساؤلاتها المشاكسة والشكاكة والمجابِهة للواقع، ما يساعد على توسيع وتقوية الوعي الفردي بالحياة، وتعزيز تجربة (المعرفة المختلفة)، فتعيد ـ الأنا ـ قراءة عواطفها وأفكارها منطلقة من كشفها ونقدها الواعي للتشكيل الأساسي الذي تشكلت منه أفكارها ومشاعرها المسبقة، والتي لم يكن لها دور في خلقها، حيث يبدأ الفرد بوعي لا وعيه، فينظر إلى الظواهر بعين الشك والريبة. يُلمح عادل رؤوف في كتابه صناعة العقول وفي سياق الحديث عن التقليد الفقهي أو ثقافة التقليد إلى إن صراع النبوة الاجتماعي.. هو صراع العقل مع التقليد بكل تمظهراته العبادية اللاواعية واللامفكر فيها لأصنام بشرية أو حجرية.[35]

وبعد التاسع من نيسان 2003 تعرضت الجماعات الكبيرة الشيعية والسنية القائمة على الأساس الثقافي في العراق،

35. عادل رؤوف، صناعة العقول (بين التقليد الفقهي وثقافة التقليد)، المركز العراقي للإعلام والدراسات، بغداد، 2007، ص 256.

إلى هزات عنيفة، بسبب المبالغة في الاستخدام الإيديولوجي للخطابات المستعملَة مع الأفراد المنصهرين، وهم يواجهون مصيرهم يوميا ويعبرون عن تحدياتهم المعاصرة، ويُرَمِزون الوضع السقيم برمزية الوضع السقيم ذاته لاسيما على المستوى الشعبي، في محاولة يُمنع فيها التفكير في الهيئة المغايرة وتمجيد (الصراطية)[36] التي تعبئ الأفراد في أن يكونوا تابعين لرمزية السلطة. لقد بدت تلك الخطابات في بعض جوانبها الأساسية عاجزة عن تحقيق ما كانت تنشده الجماعات التي ذكرنا، فما عاد هنالك جماعة بالمعنى المتماسك.

لقد بدأ الأفراد يعبرون عن حضور مفتقد في وعي جماعي لحظة استثارة الأسئلة المتعلقة بالمصالح المتصادمة التي يحرزها المتنفذون. لقد ارتكز مفهوم الدولة العراقية على مرويات/ ذاكرة منقسمة، مُشيعة لفضاءات تصارع رمزية مستدامة، تتنشط في الفجوات التي ترافق مشوار بناء السلطة. فبحسب حليم بركات (1933) تنشأ في الحياة اليومية المعيشة

36. في هذا السياق، يرى أبو زيد (1943) الانغماس وسط الخطاب التاريخي واستحضار ملفات الأمس لتمثلها دون فحص، فيه قمع الذات المعاصرة وحملها على تقمص الذات التاريخية غير السوية، واستحضار الدور التاريخي بكل نكساته، إن هذا التقمص المدان مغاير كل المغايرة لأسلوب الأسوة الحسنة، إن استعادة البطل تتطلب استعادة ظروفه التي كفلت له النجاح، والبطل الأسوة هو بطل القيم والمواقف، وليس بطل الممارسة التاريخية. كان هذا شأن أبي حامد الغزالي الذي مهد السبيل بنفيه للإنسان داخل دائرة المجاز لابن عربي لينفي العالم كله وجودا بحبسه داخل دائرة الوجود الإلهي المطلق. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2000، ص193.

http://www.al-maktabeh.com

فجوات عميقة بين القول والفعل، والظاهر والباطن، والعام والخاص، والرسمي المعلن والشعبي الخفي، حتى يعم الرياء واليأس والاضطهاد والشك المتبادل، والإحساس بالاغتراب، فيكون التفكك الاجتماعي والسياسي.[37]

وتمثل هذه الخلاصة انتقال تدريجي إلى تعاطي فردي خالص، وهو تحول نراه ايجابيا في حركة تاريخ الوعي الجماعي، المُصاغ من قبل أفراد أذكياء بطبيعتهم، وأصحاب قدرات خلاّقة، ويملكون المقدرة على التأثير في جسد الجماعة بغية تطويعها.[38] وهذا التأثير بدأ يتبدد شيئا فشيئا من خلال اختبار المشكلات والقضايا ذات المصير المشترك. وبالتالي يكون قد بدأ الفرد بصياغة وتشكيل الوعي الذاتي تِبعاً لما يراه من منظور أحدث وأكثر تطوراً من سابقه.[39] حيث لا يكون الأنا أبدا أنا، إلا إذا كان حاضرا أمام ذاته، حضورا مباشرا، وكان وعيه شخصيا وإراديا.

ولذلك، يصبح من البديهي أن نتخيل وجود فعل

37. حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين (بحث في تغيير الأحوال والعلاقات)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص 425.423.

38. ويملك هؤلاء المقدرة (إيديولوجياً) على تحريك المتخيل الاجتماعي وتغذيته، لعل المخيال مرتبط هنا بالرغبة الشعرية الكامنة في النفس البشرية، والتي يحاول من خلالها الفرد الجماعي تخيل كل ما يتجاوز قواه الخلاقة. أنظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص243.

39. عبد الله زارو، في البدء كان الانشقاق تأملات في ديناميات العنف، مجلة فكر ونقد، على الموقع الالكتروني: http: //www.fikrwanakd. aljabriabed.net /n55\09.htm

تلقائي حر، صادر عن تلقائية الذات، وليس لسطوة وسلطان الجماعة أو الذات الجماعية تأثيرا عليه. ربما تكمن الصعوبة هنا في كيفية استخدام العقل وتطبيقات الاستخدام في الواقع وضمن سياق تاريخي، وهي التي تكون بالتالي معطلة لتخيل تحقيق ذلك، ولا يمكن أن نجرد الفرد من المهيمنات السياسية والاقتصادية الضاغطة عليه، أي تجريده من أي ضغط نفسي أو اجتماعي خارجي.

وعلى هذا، يحكم العلاقة نوع من التدافع في مثل هذه الظروف،[40] حيث نجد الذات الفردية تنزع إلى الانعتاق وتتحول إلى (أنا) مغايرة لـ (الآخر) أي تتحول إلى هوية تعي ذاتها باعتبارها هوية مستقلة مخالفة للآخر ومختلفة عنه ومتشبثة عبر أواليات واعية أو غير واعية بالإبقاء على هذا الاختلاف والتعلق به، بل وحتى محاولة الارتقاء به في بعض الحالات إلى وضع اعتباري يحوله إلى مقياس كوني قابل للاحتذاء والتقليد والمحاكاة.

و لابد من القول باستبعاد إمكانية تصور (ذات) فردية من دون اختبارها في هوية جماعية، فهي تمارس عملية الانصهار التي من خلالها تعي وجودها. إذ تمر الهوية الجماعية بأطوار تَعَرُّفٍ سرعان ما سيتم مغادرتها إلى هوية أكثر قربا ووعيا بهذا القرب. لذلك، يجعل الوعي بالذات أو بالهوية الجديدة من

40. أراق سعيد، مدارات المنفتح والمنغلق في التشكيلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج 36، عدد نيسان ـ حزيران، 2008، ص 239.238.

الهوية الجماعية هوية ظرفية، لا تقوى على أن تعطي إجابات وجودية كاملة، لأن عدم الاكتمال من طبيعة الهوية الجماعية. ولأن الرمزيات المؤثِثة للجماعية تُعبر عما هو مركزي، نرى أن المركز يهتز في المسير الذي يحدد مشوار المغادرة من هوية إلى أخرى عند الأفراد، ولذلك يحتفي الوعي الفردي الجديد بكل ما هو ثانوي، وينأى عن كل ما هو خارج الذات أو المكان.

كما ينفي القول بثبات الهويات الجماعية الكبرى حقيقة تكوينها من الأصل، بالقياس إلى ما يطرأ على الهويات من زحزحة. ونرى أن الهويات تتناسل وإن لم تبدِ ذلك، وان الهوية الجماعية تختلف من مرحلة إلى أخرى، والحال يُلمس بدرجة أكثر وضوحا مع الهويات المؤَسسة الأخرى وهي تنسلخ عن الهوية الجماعية، ومنها الهوية الفردية. إن في الهويات الجماعية ما يدفع إلى التغيير أكثر مما في الهوية الفردية التي تنزع دائما إلى الثبات والعنونة المُلحّة.

ومما تَقدَم نزعم إثبات قيمة عدم الانفصال النهائي للذات الفردية عن الذات الجماعية، والتخلي عن فرضية عد الذات الفردية ذاتا منفصلة ومتوحدة. كما أمكننا تعريف الهويتين معا في إطار تفاعل الذات مع المجموع، وليس في انغلاقها على نفسها وانشغالها بهمومها المحددة التي ربما عزلتها وأقصتها عن دائرة اهتمام المجموع. وكما أمكننا في الأخير أن نصف الذات من حيث هي كيان فاعل ومعني بما يجري حولها.

المُقَدّس وحدودُ الصِّدام بينَ الهُوِيّات

في ثنائية (الأنا) و(الآخر) تلك وعواملها التي أفرزت عنفا رمزيا symbolic violence وافترضت (آخر) وعملت على حذفه، وفي علاقة التضاد؛ التي تُهدد الفرد بسلبه موضوع رغبته، ما يدفعنا، عند الكتابة، إلى معاينة الأبنية الفكرية السياسية المتحكمة في الثقافة السياسية في العراق اليوم، والمسكونة بتلك الثنائيات، عبر جس مناطقها الرخوة بآليات تحسس ومعالجة سيكوسياسية. وفي ذلك ما يدفعنا بالفعل إلى أن نخمن في أنفسنا تسمية باطنية لصورها المعاشة والمنعكسة في الذهن، بترسيمها وتجسيمها وتحديد سماتها واستنباط جواهرها، واستنهاضها ومساءلتها. معتبرين تلك الصور أو الأبنية، وأية صور أو أبنية أخرى نصوصا متراصفة ومتراصة في آن،[1] تنتظمها في الذهن كما في الواقع علاقات جذب

1. المراد بالنص هنا؛ أكثر من مجرد خطاب أو قول، إنه موضوع لعديد من الممارسات السيميولوجية التي يعتد بها على أساس أنها ظاهرة عبر لغوية، بمعنى أنها مكونة بفضل اللغة لكنها غير قابلة للانحصار في مقولاتها وبهذه الطريقة فإن النص جهاز عبر لغوي. صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد(164) آب 1992، ص211.

http://www.al-maktabeh.com

ونفرة، ومحكومة بضرورات الطبيعة، وثمة تفاعلية رمزية reactive symbolism ما قائمة بينها، تعينها على التحايث وتحرضها على النِديَّة.[2] فنتصور كيف من الممكن أن ينظر أحدها إلى الآخر، وما الذي يمكن أن يدور في خلدها في معادلة ترميزية ما.

ونخمن من ثم كيفية اتساق العناصر الأساسية المكونة لها، لتضحى في الأخير خطاباً (مقدسا) معتَمدا من قبل جماعة ما. وهكذا يجري تدارك الواقع الاجتماعي في مسار البحث عبر ملامسات تخيلية له، من دون أن نقصر سريان فاعلية الملامسة التخيلية هنا عند حدود علاقة تلك البنى بعضها تجاه البعض الآخر، لرصد أحوال تشكلها وإنشائها، من منطلق أن الواقع الاجتماعي ليس حقيقة مفارقة أو مجردة، بل «حصيلة ما يصنعه الفاعلون بتصوراتهم وتخيلاتهم، أو بمساعيهم وأعمالهم».[3]

2. تعتبرُ التفاعلية الرمزية واحدةٌ من المحاور الأساسيةِ التي تعتمدُ عليها النظرية الاجتماعية، في تحليل الأنساق الاجتماعية. وهي تبدأ بمستوى الوحدات الصغرى، منطلقةً منها لفهم الوحدات الكبرى، بمعنى أنها تبدأ بالأفراد وسلوكهم كمدخل لفهم النسق الاجتماعي، فأفعال الأفراد تصبح ثابتةً لتشكل بنية من الأدوار؛ ويمكن النظر إلى هذه الأدوار من حيث توقعات البشر بعضهم تجاه بعض من حيث المعاني والرموز. وهنا يصبح التركيز إما على بُنى الأدوار والأنساق الاجتماعية، أو على سلوك الدور والفعل الاجتماعي. لمزيد من التفاصيل أنظر: إيان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، عدد (244)، 1999، الكويت. ص130.

3. علي حرب، **هكذا أفكر ما بعد التفكيك**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص244.

وكبديهية، فإن مثل هذه النصوص أو هذا النوع من البنى المتقابلة غالبا ما يكون عرضة للوقوع في فخاخ التمركز. ولذلك فإن في الإسلاميين ـ كبنى قابلة للانشطار ـ نصوصا، كما في الليبراليين نصوصا، وفي الشيوعيين نصوصاً، وفي القوميين نصوصا أيضا، وبطريقة وكيفية معينتين إذا ما حصل التلاقي وجسَ الواحد منها الآخر بحكم الطبيعة، يتعرض النص المقروء/ المرصود/ موضوع التصادم هذا من بين النصوص إلى الترجمة أو النقد، حتى تبدو كل قراءة له ترجمة، وكل نقد أو تقريض له بداية للترجمة، ويعتبر النص؛ نقطة الانطلاق نحو نص آخر، نصه هو.[4] انطلاقا من أن النص مادة أولية يتولد عنها أبنية معينة.

لذلك نسعى في هذا البحث إلى الخروج بإجابة عما إذا كان للقداسة ـ بوصفها سلطة ـ كيان وحقيقة خارج متناول الذات الإنسانية، أم أنها كامنة داخل مكون تلك النصوص أو البنى[5]. وتقصي ما إذا كانت الممارسات والمعتقدات التي تدين

4. هذه المقاربة جاءت بالاستفادة مما ذهب إليه باث. أنظر: اوكتافيو باث، الترجمة(الأدب والأدبية)، ت: إدريس الصمودي ومحمد القاضي على موقع (الانترنت) www.fikirwanaked.aljabriabed.net.

5. من اجل عقد مقاربة نظرية فيما نرمي الوصول إليه، ومن خلال فحص مشتركات نؤشرها بين تلك الجماعات السياسية، نذكر بعضا منها والتي هي أحزاب وتيارات وحركات وتجمعات سياسية، تتحرك بفاعلية اليوم في الواقع العراقي السياسي، من قبيل: حزب الدعوة الإسلامية، تأسس عام 1957، غالبيته من الشيعة مع أنه يشير إلى وجود أعضاء سنة فيه. وحزب التحرير الإسلامي العراقي الذي تأسس على يد الشيخ تقي الدين النبهاني عام 1953 وقاده الشيخ عبد القديم ظلوم الذي توفي عام 2003. والمجلس

بها جماعات تلك البنى ذات بعد ميتافيزيقي في ذاتها، أم أن استخدامها يدفع إلى أن يكون ميتافيزيقيا. وأخيرا محاولة الكشف عن التداخل الذي تمارسه الأبنية غير الدينية بالأبنية الدينية، لتستلهم من السماوي قداسته، كنوع من عملية الإبدال التي تولدُّها ضرورات تاريخية بحسب ما يخلِص البعض. ويجري ذلك كله في إطار ترصين مبدأ البحث في مفردات هذه البنى بمهماز منهجي جدلي واضح.

=الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، تأسس في العام 1982، قاده محمد باقر الحكيم حتى اغتياله في آب 2003 (أنظر تقرير RFE/RL عن العراق بتاريخ 5 أيلول 2003). والمجلس الآن تحت قيادة عبد العزيز الحكيم. وحزب التنمية والعدالة العراقي، تأسس في كانون أول 2003. وحركة الوفاق الوطني العراقي، تأسست عام 1990. والحزب الديمقراطي الإسلامي الحالي، تأسس في آذار 2003 بقيادة محمد عبد الجبار الشبوط وهو من الكوت. والحركة الإسلامية في كردستان، تأسست في أواسط الثمانينات بقيادة الملا عبد العزيز حلبجي. والجماعة الإسلامية الكردستانية أسسها علي بابير في أيار عام 2003. والحزب الشيوعي الكردستاني، أعلن نفسه حزبا في 1993 بعد انفصاله عن الحزب الشيوعي العراقي. والاتحاد الإسلامي الكردستاني، والحزب الديمقراطي الاشتراكي الكردستاني، حزب الكادحين الكردستاني، تأسس عام 1985 على يد أعضاء من الحزب الاشتراكي الكردستاني. وأهل السنة والجماعة، تنظيم يزعم التنسيق بين الأفعال والبرامج السياسية لمختلف الحركات الدينية السنية. وجمعية الفضلاء، جماعة تعارض الاحتلال الأمريكي. وحزب الفضيلة الإسلامي الذي تأسس في 2003 ومرشده الروحي الشيخ محمد اليعقوبي. وحزب المجتمع العراقي الحر، تأسس في 20 نيسان 2003. ومجلس العلماء المسلمين، بالرغم مما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى من أن هذا المجلس عبارة عن هيئة دينية، فإن لهيئة العلماء المسلمين طموحات سلطة دنيوية أيضا، ولها طموحات قوية في المساهمة في السلطة العراقية اليوم وان لم تعلن عن ذلك. اتحاد القوى الإسلامية العراقية، مؤلف من أعضاء سابقين في المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق. وجند الإسلام، جماعة سياسية شيعية تأسست من قبل أعضاء مُنشقين عن حزب=

أولا: تضَادٌّ نصِّي مفترَض

يقودنا هذا التمهيد، إلى معاينة توجهات ومواقف بنى من ذلك النوع، منضوية تحت المسمى الديني ومتأهبة للانشطار. ولعل ما يُحرض على البحث في هذا الموضوع؛ الإلباس المُمارَس في تلك البنى لوظيفة الديني للسياسي في أجنداتها، ومع أن التعميمات من هذا النوع ليست من خصائص التناول العلمي، ولكن، بتأمل بسيط نراها تصدق على التجربة العراقية السياسية ما بعد 2003 عندما نجد أن من تلك البنى تستلهم من الروحي حمولتها الرمزية[6] وتشيعه عنوانا بنيويا، ولتعلن أنها قوى وحركات وجيوش دينية،

=الدعوة في أواخر العام 1969 ويقودها حالياً سعد جواد قنديل، الذي يمتلك روابط قوية مع المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق. وتشير وسائل الإعلام أحيانا إلى قنديل بوصفه ممثل الجماعة. وحركة الصدر الثاني، يقودها رجل الدين الشيعي مقتدى الصدر، وظهرت الحركة ربما بوصفها القوة الأكثر مقاومة للأمريكيين في العراق. والعديد من أعضائها هم من الشباب الشيعي المحروم جذبتهم الكاريزما والأسلوب الراديكالي لرجل الدين مقتدى الصدر. وحركة الدفاع الوطني المقدس، تأسست في العام 1993. وحركة الشعب العراقي الثائر؛ حركة وطنية تأسست في العام 1991 يقودها الأمين العام عدي حاتم العرس والأمين العام المساعد ياسين مزهر الحاسمي. وهيئة علماء المسلمين، أمينها العام الشيخ حارث سليمان الضاري، الذي كان قد أنشأ هيئة علماء المسلمين بُعيد بدء الاحتلال الأمريكي للعراق بغية سد فراغ محسوس سياسي واجتماعي وديني.

6. لعل زيارات السياسيين المتكررة للإمام السيستاني ومحاكاة فتاواه بنحو يتمثلها العلمانيون قبل الدينيين خير مثال على الاستثمار المكشوف للمقدس في المشهد السياسي العراقي الراهن. وكذلك الزيارات المتناوبة على مقتدى الصدر، لا بعَدّه طرفا فاعلا في المعادلة السياسية وإنما بعَدّه المدخل الرمزي المقترَح لمجمل العملية السياسية. كذلك الزيارات لإمام الأزهر، وزيارات أئمة العربية السعودية وغيرهم.

ترفع على واجهاتها بصورة عملية رايات تضامنية (مقدسة) تنزع في الأخير إلى التعدد، ومن المتحقق أيضا أن تنشطر على أنفسها، فتنشأ على أنقاضها بنى جديدة ترفع رايات (قداسة) جديدة، من خلال تضاد نصي مفترض، يتولد تباعا، ما يؤلف في جانب خطير منه متوالية غير منتهية من ممارسات الإفناء annihilation، من شأنها أن تطال بنى أخرى، كنتيجة معلومة سلفا، أو متوقعة، تتصاعد على نحو صادم، وبالتبادل تُخلِّف أضحية فعلية حيادية.[7] ولا ينشأ التوالد بهذا المعنى دون أن يشرك في مسرحه لاعبين إضافيين. ومبعث ذلك؛ الهول الذي يصنعه مصرع الأب الأسطوري للجماعة، أو توقع مصرعه بتعبير فرويد (1856 ـ 1939). وشأن هذه الأضحية/ اللاعب الإضافي أن لا علاقة لها/ له بما يحصل بين الأطراف المتصارعة، أو إنها/ إنه ـ بالافتراض والتوقع ـ جزء من طرف صراعي يُتحَكم بمدركاته وسلوكاته. جزء ضمن عضوية تعتبره موضوعا جديرا للصراع.

تتنشط عمليات الإفناء في ذلك من خلال التصنيف النمطي للتخوم، أو مجالات الإدراك الرمزية، أو من خلال افتراض الحدود البدائية الفاصلة بين فضائي المقدس والمدنس

7. لا ينبغي أن تعرف العلاقة بين الأضحية الممكنة والأضحية الفعلية بعبارات الجرمية والبراءة، فلا يوجد شيء للتكنير إن المجتمع يسعى للانعطاف نحو ضحية حيادية نسبيا ضحية قابلة لان يضحى بها نحو عنف يخاطر بضرب أعضائه الخاصين، أولئك الذين ينوي حمايتهم بأي ثمن كان. رينيه جيرار، العنف والمقدس، جهاد هواش وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1992. ص18.

في المعادلة السياسية، وعبر إعادة تعريف ما هو عقلاني وغير عقلاني فيها، وتكريس عمدي للمتجَه الأيديولوجي بالعمل على تسييله. وبذلك تنشأ عند هذا التصنيف جماعات من نوع ترى أنها الدين الحق، وتتحصن بكتاب قداسي متعال، وتعلن من ورائه على الملأ أن من نصره وأيده دخل مع المؤمنين والناجين والصالحين، ومن خذله أو عارضه خرج عنه وصار من أعدائه المارقين، في ممارسة رمزية للعنف التبادلي كفرضية تفسر الصفة المزدوجة لإلوهية بدائية، تنتظمها وحدة الخير والشر، وهي صفة جميع الكائنات الأسطورية. إن في نظر هذه الجماعات يُرفَض كل تفسير لا ينسجم مع أحكام الدين فلا تباين في تفكيرها الديني، بل إن الأخير يتحرك في تمامية completeness (مقدسة)، ولا شيء يمكن أن ينفلت من تفسيره. بمعنى آخر أن «لا شيء ينفلت من التأويل».[8]

وفي هذا المُتجَه يجري التغاضي عن أن للنص طبقات، عندما تُكشَف طبقة أو قشرة منه في معناه تظهر طبقة أخرى من المعنى، عملا بأن الواقع يتضمن ذلك التعدد في باطنه. ولا يقتصر مثل هذا المعنى على النص الديني وحسب، بل إن المرور على أدبيات بشرية يديم قوام تلك الفرضية. النصوص ذات وجوه وبطون وطبقات تحمل وجوها متعددة.[9] ومن

8. عدنان حب الله، جرثومة العنف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1998، ص26.

9. عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ط2، تاريخ بلا، ص ص 13-14.

http://www.al-maktabeh.com

ذلك يتحفز رد الفعل إزاء تلك المعادلة، حينما تكمن رغبة بعض الحكومات والدول في تأميم الدين ومحاولة الوصول إلى مرتبة تحد من نزوع الجماعات للاستيلاء عليه أو توظيفه لأهداف سياسية. معتبرة أن السعي دائما لاحتكار الدين أو توظيفه إنما يمثل تهديدا. وأن الشروع في مثل هذه القضايا حكوميا لا يعني ـ بأي حال ـ العسف المتعارض مع حرية التعبير المعتنى بها بروتوكوليا.

يصف (الغذامي) الحدود القلقة والمفترضة بين المقدس والمدنس؛ أنها تلك التي تكون بدايات لأشياء تنطلق إلى ما بعد الحد، وليست نهايات لما وراء الحد.[10] ويدعونا افتراض عالم الظلام والفوضى والسديم خارج مجال المدرك والتي تنبع منه أسرار القداسة في (الأنا)، إلى أن نتساءل بخصوص الآتي؛ هل أن للقداسة، بوصفها سلطة، كيان وحقيقة خارج متناول الذات الإنسانية، أم أنها كامنة في مكون تلك النصوص التي ذكرنا؟ وهل أن شرط تحقق القداسة؛ النشاط والخبرة الإنسانية داخل حدود الزمن أم أن بالإمكان تصورها منزهة سرمدية في ذاتها؟

من الممكن أن نفترض تلك الحدود الفاصلة بين ما يتضمنه النص من قضايا تخص شؤون الناس وبين القداسة المحاطة به والمؤطرة لقشرته، من خلال استيعاب حدود تلك العلاقة مع المقدس وكشفها، ومعرفة أي من تلك الموضوعات

10. عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص52.

تتصل به. لعل فهم النص وتأويل آياته أو تدبر معانيه وتطبيق أحكامه أفعال بشرية دنيوية محايثة adjacency وأبعد ما تكون عن صفة الإلوهية والتعالي، بمعنى إن كل تعاط مع النص هو إعادة إنتاج للمعنى على سبيل الزحزحة والإحالة أو الصرف والتحويل أو التشريح والتفكيك. ويجري ذلك سواء في الفقه أو الحديث أو في القرآن، من خلال الاستعانة بمسبوقات فكرية وتوقعات من النص والأسئلة التي تدور في الأذهان في مرحلة سابقة.[11]

إن علاقة الفرد بالنص قائمة على ما يفيض به ذلك النص من حلول لأسئلة مسبقة، والحلول الواقعية المستوعبَة، بمعنى التفريق البدئي بين الديني وغير الديني. إن النص ـ بتعبير سروش ـ حامل لقضايا، نسميها قضايا دينية، وهي لا تحمل في طبيعتها من ذلك غير العرضي. فالصفة الدينية هنا عرضية لا ذاتية. وهي بمثابة الثوب الذي ترتديه تلك القضايا أو المعارف القابل للخلع أو الإزالة. فما يمكن أن يتضمنه النص الديني من معارف في الطبيعيات، يخص الطبيعيات ولا يخص الدين، وهكذا إذا تحدث نبي موحى إليه عن قضية رياضية أو فلسفية أو حقوقية، لا يعني أنها صارت دينية إلا بالعرَض. حتى يذهب (سروش) إلى أن العدالة نفسها ليست

11. علي حرب، مصدر سبق ذكره، ص182. كذلك عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ص13. كذلك أنظر للتفاصيل: مبحث (النبوءات البدائية) لـ علي مبروك عن كتابه النبوة ـ من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص82.

من إفرازات الدين، فالدين يجب أن يكون عادلا، ولكن، العدل يبقى مسألة غير دينية، وهكذا الحال في سائر القيم السامية.[12]

لعل تسليما بهذا الاتجاه يحد من محاولات الاستبدال والحلولة substitution التي يمارسها بعض مؤولي النصوص على المريدين والأتباع، حينما يرفعون ما هو ليس دينيا إلى مرتبة الديني، فيكتسبون أو يحتلون وضعهم في عملية التبادل. وإن حاجج شخصٌ الناسَ في موضوعات دينية تتصل بعصر النبوة والوحي، أو بزمن الصحابة والتابعين فإنه يحاجج عن تاريخ ثقافي ديني وليس عن الدين. ولكي نصل إلى تصور نجده أقرب إلى الواقع؛ ندرك أن المقدس، هو في جانب منه حضاري، وفي جانب آخر منه ديني. أي أن ما تتفق عليه الجماعة، بوصفه من ثوابتها، جزء منه هو نتاج اجتهاد بشري وتجربة تاريخية، وجزء منه هو نص ديني مقدس. ولا يعني أن المقدس الديني يختلف عن المقدس الحضاري؛ لأن الفكرة الأساسية، هي في إيمان الجماعة، في عقيدتها الدينية والحضارية. لذلك، تطرح الجماعة ـ من خلال إيمانها ـ ثوابتها الدينية والحضارية، حسب رؤيتها وفهمها المشترك. وتصبح القداسة للديني والحضاري معاً، لأن كليهما عقيدة، وكليهما يمثل الإيمان بالفكرة المجردة، التي من خلالها تتشكل الجماعة

12. عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، التاريخ بلا، ص ص 110ـ112.

وتوجد، وتحقق وحدتها.[13] إذن علاقة الحضاري بالقداسي رهن بممارسات ومعتقدات الجماعة التي ترمم لها على الدوام مقدسا حضاريا وهو موضوع التحفظ والمعالجة. إذ يوجد خلط بين الإلهي المقدس والبشري الذي كان يجب أن يكون غير مقدس لولا حجاب الالتباس والإلباس والتلبيس المتعمد من جانب (الكهنة) ورعاة المؤسسة الحكمية[14].

ثانيا: البعدُ القَداسِي في المُمَارسَات والمعتقَدَات

إن من الممكن عد التواتر والتداول واحتضان ورعاية وقبول الكتب المقدسة من مستوى يصعب مقارنته بأية نصوص تاريخية أخرى أقل مرتبة منها، إلا أننا يمكن أن نتدبر أو أن نوجد مقاربة لمعنى القداسة، مع ما ينطوي عليه من رمزية، ومنبعه في نصوص أخرى غير سماوية إذا ما تتبعنا الأثر الذي يحدثه فضاء الندب والنواح في طقوس عاشوراء على سبيل المثال، أو الأثر الذي يحدثه تفجير عنيف لقبة أحد أئمة البيت النبوي عند الشيعة، أو الإيحاء الرمزي المُبث من عمارة الجوامع السنية على السنة أو ذلك المُبث من الجوامع الشيعية على الشيعة، أو الكوفية السوداء لمن يرتديها على مجتمع مثل مجتمع ميسان، أو اللباس الديني الشيعي واللباس الديني السني على مريديه،

13. رفيق حبيب، المقدس: حق القبول أو الرفض، على موقع الانترنت: http: //www.balagh.com

14. أنظر: محمد يوسف، كيف الطريق إلى سلطة البياض المطلق، مجلة أفق الثقافية، في 1/ مايس/ 2001. على الموقع الالكتروني: http: //www.ofouq.com

http://www.almanhaj.com

وكذلك الوقع الصوتي للخطب الوعظية، أو نشيد (موطني) بالنسبة لأهل العراق عموما. حتى نصل إلى فرضية؛ أن ما من دال في هذه الأمثلة يكون ميتافيزيقيا في ذاته، بل إن طريقة استخدامه تدفع إلى أن يكون ميتافيزيقيا. لذلك يعكس البعد التاريخي والبيئة الثقافية آثارهما على الأتباع، فتتألف لديهم معان تبدو قداسية، ويتصرفون حيال الأشياء على أساس ما تعنيه بالنسبة إليهم.[15] فتبدو مقدسة تبعا للحقائق المقدسة، وبسبب ارتباطها بتلك الحقائق، أو أنها تحظى باحترام وتحريم المؤمنين لحكايتها عن تلك الحقائق.[16]

يؤكد (بوريكو) على ذلك بقوله «إن العَلم المثلث الألوان يمثل الأمة الفرنسية وهو (شعارها)، لكن، ليس يعني العلم فرنسا، إنه يوحي إلى جملة من السلوكيات والمواقف، عندما يُرى محمولا في مقدمة فيلق، أو مرفوعا على واجهة بناء رسمي»[17] أو حينما يرى ملفوفا ككفن على جسد شهيد. ونعتقد أن ما في هذه الأمثلة لا يوفر بعدا ميتافيزيقيا يمكن تأمله أو التفكر فيه. كما لا تنتمي مثل هذه التمثلات إلى الفكر المنطقي التجريبي. ولا يُعبِّر التضامن فيها عن واقعة بشرية تسري بذات المستوى من الجاذبية الكونية، انه مثل اغلب المثل والقيم السارية في المجتمعات، فكرة غير منطقية لا تُعامل إلا

15. للاستزادة أنظر: إيان كريب، مصدر سبق ذكره، ص132.
16. عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ص214.
17. بودون وبوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، تاريخ بلا، ص343.

بصفتها مُركَبا من المعتقدات والممارسات. وهي ممارسات غير منحصرة بخلاص فردي ببُعده الديني والصوفي، وإنما يلعب الشعور بالجماعية الموحِدة دورا في تمثل المعنى القداسي للفرد أو للجماعة معا. وبمثل هذا الشعور تُستثار الأسطورة كضرورة مؤبدة يحتاجها الإنسانُ كلية، عبر انخراطه في مقولات تفسر له الأشياء وتهدئ من روعه بشأن مسيرته ومآلها. إن ما وراء العقلي، وما وراء منطق التنظيم المجتمعي وممارسات المجتمعات ومعيوشها، وما وراء قواعدها التي تختلف باختلاف الأمكنة هناك شيء مشترك عند الإنسان مهما كان أصله أو كانت ثقافته، هو: اللاوعي الجماعي للذهن البشري يغتذي بالصور نفسها والرموز نفسها والحوافز نفسها.[18] عملا بالفرضية التي تقول: لا يقوم أي مجتمع ولا يستمر إلا إذا توصل لان يتشكل كجماعة رمزية[19]، وهو الرأي الذي يسوقه علماء الرمزية الاجتماعية.

وما يعنينا هنا: النصوص المتعالية التي تؤطر بقداسات غير متحققة في أصلها أو ناشئة بنشوئه، وفي المجالات

18. الرموز Symbols: وهي مجموعةٌ من الإشارات المصطَنعة، يستخدمها الناسُ فيما بينهم لتسهيل عمليةِ التواصل، وهي سمة خاصة في الإنسان. وتشمل عند جورج ميد اللغةَ، وعند بلومر المعاني، وعند جوفمان الانطباعات والصور الذهنية. أنظر: علي عبد الرزاق جلبي، الاتجاهات الأساسية في نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993، ص238. كذلك أنظر: جاك لومبار، مدخل إلى الاثنولوجيا، ص268.

19. وهذا يتأتى من أن الثقافة عند بورديو تَفرض مبادئ بناء الواقع الاجتماعي الجديد، كما أنها - كأنساق رمزية - هي بمثابة رأس مال قابل للتحول إلى رأس مال اقتصادي أو اجتماعي أو أيّ شكل آخر من رؤوس الأموال المختلفة.

والأماكن التي تشكل تحول بداية وأصل الحقيقة، من خلال الاهتمام بمسألة الانفصال والقطيعة واللاإستمرارية. وهو ما يفسر لنا لماذا يغير الجينالوجي مواقعه بشكل مستمر، ويعيد النظر ـ بحسب فوكو ـ في مفاهيمه وأدواته التي يعتمدها في التحليل.[20] ولنصل إلى قراءة أن النص لا يكتب له الاكتمال ما لم يفترش خريطة التعدد الدلالي. لذلك هو لا يجيب على الحقيقة وإنما يتبدد إزاءها.[21]

ولعل الخطاب الديني المتغضن في تلك البنى، الدينية وغير الدينية؛ خطاب عن الدين وليس الدين نفسه. إن الدين بتعبير صادق جلال العظم؛ قوةٌ تدخل في صميم حياة الناس وتؤثر في جوهر بنيانهم الفكري والنفسي وتحدد طرق تفكيرهم وردود فعلهم نحو العالم الذي يعيشون فيه، وتشكل جزءا لا يتجزأ من سلوكهم وعاداتهم التي نشأوا عليها. وعلى ذلك يعتبر الدين ـ والقول للعظم ـ مجموعة من المعتقدات والتشريعات والشعائر والطقوس والمؤسسات التي تحيط بحياة الإنسان في أوضاع معينة إحاطة تامة.[22] وفي ذلك تنساب الايديولوجيا بين تضاعيف ذلك المشتبك من العلاقات، عبر سعيها لأن توجد توافق بين ما في ذهن الفرد وما في العالم الخارجي.

20 ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الأولى 1986، ص 9.

21. صلاح فضل، مصدر سبق ذكره، ص214.

22. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة بيروت، 1969، ص17.

لكن، الدين أوسع من الإيديولوجيا، وتحويل الدين إلى إيديولوجيا لا يفضي إلا إلى مسخه وهزاله وهو ما يفسر لنا لماذا بدأ ينحدر منحنى الميل المؤلف للعلاقة بين الفرد العراقي وتلك البنى، انحداره إلى مستوى السؤال المفتوح الذي يبحث عن إجابة حاسمة وعملية لمصيره الذي يعايشه. ولو جرى النظر إلى الدين بجميع شؤونه وتفاصيله لبدا أغنى وأسمى من إيديولوجيا تلك البنى. ولعل الإيديولوجيا تقوم على خدمة منافع طبقة خاصة وتستغلها قدرة معينة في المجتمع لتحكيم وتعميق سلطتها، وتعميق أفكار الآخرين بها. إنها؛ «تُغلِّب النظرة إلى العالم لدى صاحبها وتجعله موافقا لمصالح الطبقة.»[23]

من هنا، يمكن أن نتأمل البعد التاريخي للسرديات والنصوص الفكرية السياسية، لاسيما (القومية)، التي اعتمدت على فرضيات سرعان ما شابها التبدل مع تقادم الزمن، فسعت إلى ترميمها مجددا لتتمكن من التظاهر بنسخ جديدة ذات مقبولية عند أتباعها. فلبست لبوسا دينياً غير لبوسها العلماني، لتديم رمزيتها من ورائه، تبعا لظرفية اقتضت ذلك، وحشدت أتباعها تحشيدا إيديولوجيا، ما مكنها من رفع نداء المقاومة بلغة دينية تبيح لها إعادة ترتيب موضوع المجابهة من جديد، كما هو باد في العراق اليوم، وفقا للمنطق الديني هذه المرة، بالارتكاز إلى فرضية أن المقاومة فعل

23. عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة أحمد القبانجي، دار العراق الجديد، النجف الأشرف، تاريخ بلا، ص ص 180.178.

مشروع لا جدال فيه، وأن أداتها سلاح طاهر يرقى إلى درجة التقديس، له سلطة أخلاقية تفوق مجمل ما دُوِّن تشريعيا. لقد عُصف نسيج المجتمع العراقي اليوم بقيم ثقافية جرى تكييفها لتصبح مكونا أساسيا فيه، لعبت دورا في تسويقها توليفات وتركيبات تلك البنى التي راحت تؤسس إلى مواقف مفارقة للعقلي والمنطقي، حتى ليبدو الواقع الشعبي التحتي يرسم انعكاسا للبنية الفوقية - بالتعبير الماركسي - بصورهِ الشائهة الجديدة.

وهكذا نشأت عند بعض الأبنية القومية حركة دينية أصولية أجازت عبرها للأتباع الانضواء تحت لواء المقدس لحمايتهم من الصراع الداخلي وتجنيبهم مواجهة واقع خارجي يتهددهم، حتى بدت كل المشاريع السياسية هذه المرة غير متطابقة مع ما يرومون الوصول إليه. عندما يصبح المقدس بالنسبة إليهم «المكان الطاهر المُطهَر الذي لا يقبل التباسا، والذي يرفض كل اختلاف وكل تباين والذي، بممارسته وهجوميته يتماهون معه كمثال أعلى من شأنه مقاومة كل تفسير عقلاني أو تحجيم من أي نوع كان».[24]

ثالثا: تمَاهِي الجماعَة في كلِّي مُدبر.

لكن، كيف تتداخل الأبنية العلمانية بالدينية لتستلهم من السماوي قداسته بعد أن فقدت قداستها تبعا لمرحلة حكمية تاريخية؟ من هنا، يتعالق الإيديولوجي بالعلمي

24. عدنان حب الله، مصدر سبق ذكره، ص26.

وبالموضوعي، ليبطل مفعوله اجتماعيا، مؤطراً إياه إطاراً أسطورياً ماورائياً. يقول (كريب) تُحَوَّر وتُعَدَّل هذه المعاني، ويتم تداولُها عبر عمليات تأويل يستخدمُها المؤولون في تعاملهم مع الإشارات التي يواجهُونها.[25]

ولا يتوقف الأمر في هذه المسألة على القوميين وحسب، فقد راح يتمحور عدد غير قليل من الجماعات حول أبنية دينية وسياسية من هذا النوع ممن تستثمر الديني، لتصبح مكونا(الجماعات) أساسيا في تلك البنى، ولتتخندق وتتموضع فَيها مأخوذة بأدلوجات، تولِّد في وعيها ـ نتيجة لذلك ـ حالة تشابك فريدة، تتمحور بين الاستكانة للخطاب المقدس المطروح أو الانصهار في تفاصيله، وبين التأمل الفردي لمحتواه والبلوغ للمعنى (الكلي) والحكمة القابضة بكل مساراته ومعانيه الجزئية. ولعل التماهي alienation هنا؛ المناص الغالب في علاقة الجماعات بنصوصها المطروحة والذي غالبا ما يُمارَس (التماهي) في أوساط يسيطر فيها التفكير الجماعي على تفكير الأفراد بنحو محدد، حتى يُمارس عنفا رمزيا عبر عقل كلي مُدَبِر، تتنازل الجماعة له ليفكر نيابة عنها، وليحدد مصيرها ويرسم لها مستلزمات تماسكها ووحدتها.

ولربما الذي يدفع إلى التماسك بهذا الاتجاه ما اصطلح عليه أركون وعي الخطيئة[26] التي أوجدتها روامز السرديات المقدسة، فالزحزحة والاختلال الذي يصيب الجماعة وإعادة

25. إيان كريب، مصدر سبق ذكره، ص132.

26. محمد اركون ولوي غارديه، الإسلام: الأمس والغد، ترجمة: علي مقلد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

http://www.al-maktabeh.com

التوازن والتماسك من جديد لا يتم إلاّ بعد صدامات مختلفة الشدة. وهذا ما يفسّر اللجوء إلى الهيئات صاحبة الصلاحية لإضفاء الشرعية، أي لإنقاذ تماسك داخلي مشترك بين كل (المؤمنين) يقوده عقل كلي القدرة سواء كان مرجعا دينيا أو حزبا أو تيارا أو شخصا كاريزماتيا.

وتتسلل الرمزية عبر واحد أو أكثر من المعاني الاحتمالية الكامنة بمناسبة كل تغيير. وبالاعتماد على قوة التغيير وتسارعها، فعندما يكون التاريخ بطيئاً، والتغيير خفياً، تنزع الرمزية إلى أن تكون مجرد مجموعة من العلامات تدل بميكانيكية على سلوكات وعلى صيغ مركّزة مستقرة. وعندما تتزعزع المجتمعات بفعل الأحداث الداخلية أو الخارجية الكبرى ـ وهذا ما هو حاصل منذ دخول الغرب الحديث إلى المجتمعات الإسلامية ـ تصبح الرمزية بغية الجميع بإلحاح، ولكن إجاباتها وصيرورتها، في الإطار الجديد، تتعلق بالوضع الاجتماعي الثقافي لكل مجموعة أو طبقة.

وفي الوجه الآخر من قتامة الصورة، يحضر من أصبح جزءا من حالة التماهي ليستحيل هو نفسه إلى باث للنص فيصطنع طائفة من الإجراءات التأويلية ابتغاء تبليغ متلقيه ما فهم هو من النص المبثوث ليبثه إلى متلقين كثر. وليحل بديلا عمن كان يحكم تفكير تلك الجماعة ويؤسس لها تماهيها أيضا، كنوع من التعويض السيكولوجي، ليصير صورة أو ظل الكلي هو، عبر إعادة إنتاج ما كان يشيعه ذلك العقل (الكلي) المُدَبِر، فيتقوى خطاب التماهي مرة أخرى، كما يتقوى خطاب

الكليات المتولد عنه، عبر صور تناظرية، مؤسسا لعنف رمزي آخر جديد، معطيا لذاته معنى الضغط أو القسر أو التأثير الذي يتحدد بالتواطؤ لناحية إدخال علاقة السلطة إلى النفوس كعلاقة طبيعية من وجهة نظر المهيمنين.

لكن، كما أسلفنا، ليست هذه العلاقة حكرا على البنى الدينية وحسب، وإن كان المُتجَه يتجلى فيها بوضوح، فإن هناك سمات سياسية وفكرية مشتركة مع مرتكزات الصَدامِّية ـ نسبة لصدام حسين ـ مع ما كانت تبالغ به في علمانيتها، ومنها النزوع نحو العنف في مواجهة المعارضين تحت منطلق يأخذ صفة القداسة أيضا ـ يحكم مقوم ديني/ نص ضمني ذو طبيعة دينية سلوك المنظومة الصَداميِّة ـ علما أن (الصَداميِّة) أو أية قوة أخرى ليست مفهوماً مقدساً أو جوهراً قائماً بذاته، ليساغ له إشاعة العنف وإكساب الشرعية، بل إن الشرعية والقداسة تغذيا من بعدهما الاجتماعي الذي استمرأ حالة العنف والعنف الرمزي معا. وبالتالي فإن الاعتقاد بشرعية الهيمنة ليس فعلاً حراً وواعياً، إنما يعود إلى «توافق مباشر بين البنى المُدخَلة التي أصبحت لا واعية وبين البنى الموضوعية.»[27]

لقد عمل نهوض المؤسسة الدينية بخطابها القداسي، والقائم على اجتهادات الأسلاف وآرائهم والتسليم باجتهادات من يدعون قيادة الأمة المتدينة اليوم، بصفتهم حارزي مكنونات النص ومنتجي الخطاب الديني، وبالتكيُّف

27. علي سالم، بيار بورديو السوسيولوجي الغائب، جريدة النهار، بيروت، الجمعة 8 شباط 2002.

مع رعاة المؤسسة السياسية، عمل على زحزحة مضمرات النص نفسه والمقاصد التي كان يكمن وراءها سر تصديره. لذلك، حصل تراجع ملحوظ لمعتنقي الخطاب العقلاني في المختبر السياسي العراقي، عندما تعضت القداسة فيه بنحو كبير لمصلحة معتنقي الخطاب الغيبي (المقدس). وفيه من تحصن وتدثر بأردية العلمانية ليس يقوى اليوم على مقاومة من تدثر برداء السماء. ومرد ذلك عائد إلى الصدمة الحضارية العالمية العنيفة، التي تلقتها مجتمعات مقصيَّة، ومنها المجتمع العراقي، والذي من الصعب عليه أن يستوعب مجمل مفردات المتغير الثقافي العنيف المهدد لبنيات المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية.[28] والتي يستند إليها وجود ومصير الفرد أو الجماعة فيه. ولا يمكن بحال من الأحوال تصور استعادة التوازن في التعامل معه (المتغير) ومواجهته إلا بالتحصن الروحي الجمعي كخيار مستميل.

ولا يؤَّمِن ذلك غير الخطاب الديني الغيبي الذي أصبح متكأ لا مناص منه إذا ما قورن بالمفردات المطروحة التي تبعث على اطمئنان الجماعة. فيتراجع ـ تبعا لذلك ـ الخطاب العقلاني

28. لعل ما نطرحه يرتبط بالنستالوجيا؛ ذلك التوق غير السوي للماضي أو إلى استعادة وضع يتعذر استرداده، وهذا الوضع ناتج عن عدم القدرة على التكيف مع الواقع الجديد والذي فرضته المتغيرات المتسارعة والتحولات الكبرى في البناء الاجتماعي والثقافي والسياسي، وبالتالي أصبح هناك نوع من اغتراب الذات وانفصالها عن الواقع، خاصة إذا كانت هذه المتغيرات والتحولات تملك من السرعة والديناميكية ما تفوق قدرة العقل البشري، وبالتالي أصبح بحاجة إلى قدرة عالية من التكيف مع المتغيرات والتعاطي معها بصورة تضمن له التعايش مع متطلبات العصر بطريقة منطقية واقعية.

المتلبس بلبوس العلمنة، ما يفضي إلى فراغ وغربة بيئية يصعب فيهما تصور تعايش محتمل بين الخطابات المتغايرة معا. فتعمل مثل تلك القوى بغية الحفاظ على قدر معين من التوازن على تحويل التاريخ الوضعي positive history الممكن والمحتمل والضاغط إلى تاريخ قدسي تجلوزيdivine history متحرر من الفضاء ومن الزمن الأرضيين. هذا القلب يحصل بتعبير أركون «عند مستوى البث بفضل تقنيات تأليفية خاصة، وعند مستوى التلقي بفضل استبعاد كل اهتمام تاريخي وسوسيولوجي وسيكولوجي بالمفهوم العصري لكلمة عِلم.»[29] وعلى ذلك نلمس مساحة التعاطي تلك في مجتمعات غابت عنها مقومات الفردية كمفهوم فلسفي تاريخي. إن مجتمعا مثل المجتمع العراقي لم يعايش قيم الفردية إلا على صعيد نخبوي وبين أوساط الجماعات العلمانية في بدايات القرن الماضي، أو حصريا بين النخب المشتغلة في حقل الثقافة وليس في حقل السياسة، ويعبر ذلك عن استثناء في الحركة التاريخية للمجتمع العراقي، التي يغيب معها أي ملمح أو فضاء ذي صبغة تاريخية بسبب ضآلة الأثر.

يجعل التغييب التاريخي للبنى/ للنصوص تتضخم كعلامة ـ بتعبير دريدا ـ تضخما مطلقاً. التضخم بذاته الذي يشير من خلال وجه أو ظل له إلى عَرَض، حتى لكأن حقبة تاريخية ـ ميتافيزيقية باتت مطالبة بأن تحدد فضاءها الإشكالي كله كلغة،

29. محمد أركون ولوي غارديه، مصدر سبق ذكره، ص174.

http://www.al-maktabeh.com

مهددة في حياتها، ضائعة ومبلبلة لكونها لم تعد تعرف حدودا لها، ومحالة إلى تناهيها الخاص. ولذلك تتحايل بعض البنى/ النصوص لتبني شرعية سياسية لها وتعبئ وتحشد الجماعات، وتستخدم التحشيد هنا كأداة لاستبعاد بنى/ نصوص أخرى، إلى جانب استخدامه (التحشيد) كإحدى أدوات السياسة التي تتعامل بها في علاقاتها مع القوى الأخرى التي تصل إلى حد التكفير والتسقيط والاقتتال في الاحتمالات المتوقعة. حتى يفهم العنف الواقع ـ في ضوء تلك العلاقات ـ على أنه النزوع الذي يتغذى على ما تفيض به رمزية النصوص وقداستها، وما يمكن أن تستجيب لمفرزاتها مواقف الجماعة المؤمنة بها ضمن مسكونية وعي خطيئي لا انفكاك منه. ويحصل تبعا لما نرى تماهي تلك الجماعات بنصوصها المطروحة ما يدفعها إلى أن تنتج عنفا في المعادلة الصراعية عبر عقل كلي (عليم) ومدبر يشتغل نيابة عن المجموع ويحل في مخيلته، بطريقة تُلبس الفرد ـ إن وجد ـ لبوسا جماعيا استتباعيا.

الرُّموز وأثرُها في مَواقِف الثَّقَافَات

يلعب الرمز دوراً فاعلاً في تشكيل ثقافة ما، أو الثقافات معاً[1]، وتتحدد به طبيعة العلاقة فيما بينها. لذا بدت فاعليته جليّة في السنوات العشر الأخيرة، عندما أستعمل في الصراع الدولي، عبر افتراض صَدم clash ثقافة بثقافة أخرى، وليس ضرب تقليدي لمصالح دولة من قبل دولة أخرى

1. تنقسم الإشارة إلى ثلاث فئات: الأيقونة والدليل أو المؤشر والرمز. تحدد الأيقونة العلاقة بين الدال والمدلول. الصور الفوتوغرافية يمكن أن تعد مثالاً للإشارة (الأيقونة) وتكون مثلما هي في الواقع. بينما العلاقة بين الدال والمدلول في المؤشر أو الدليل هي علاقة سببية. لكن لا يوجد في الرمز علاقة مباشرة أو سببية بين الإشارة والموضوع. فالعلاقة هنا تكون اعتباطية أو اقناعية. و لا يوجد فصل تام بين فئات الإشارة الثلاث؛ فهي قد تكون أيقونية تمثالية ومؤشراً أو رمزية. وسنعالج هنا الجانب الثالث من الإشارة وهو الرمز. ترجع كلمة (رمز) إلى الزمان القديم، ولكن تجد الشعوب، ذوات المخيلة الخصبة، في الرموز وجوداً حاضراً دائماً يمثل المسيح، أو الأربعة الإنجيليين، أو النبي محمد (هذا الإيراد منا) أو سفينة الرسل والقيامة (وهي مجسدة بطائر الفينيق) وهيأ الفلاسفة الرواقيون ترميزية خاصة (وهي نظرية في تأويل الإشارات، على أنها عناصر رمزية تعبر عن حضارة معينة) لتفسير كثرة المعاني لتلك الرموز واكتسبت الديانة القديمة معنى أكثر وضوحاً ورؤيوية في أذهان المؤمنين وأكثر إبهاما وتجريداً في أذهان المفكرين ورواد الأسرار العميقة. هنري بير، الأدب الرمزي، ترجمة: هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، 1981، ص7.

عينها. فالذي يجري هو تعبير عن سياق جديد في العلاقة بين الأنداد. أي تخطى الصراع هنا فكرة التغاير الثقافي التي برزت في التخطيط الإستراتيجي الغربي في منتصف تسعينيات القرن الماضي، والتي كانت قائمة على أساس ترسيم خطوط التقسيم الثقافية (الهنتنغتونية)، إلى التركيز الدقيق على عناصر التصعيد بواسطة الرموز، والتركيز على الجزئيات الأساسية الفاعلة في جسد ثقافة ما، واستخدامها سياسياً وإعلامياً وثقافياً بصورة سلبية غالباً، من باب الإثارة التي تتعدى التأثير في نطاق الدولة الوطنية التقليدية، إلى التأثير في نطاق عالمي أخذ مديات أوسع بالتغذي على الأبعاد الدينية والمذهبية هذه المرة، وبالاستفادة من عواطف الشعوب وانتمائها لها.

تعني مسألة الرمز الديني في العالم العربي ـ تحديداً ـ نبياً كان أم نصاً دينياً مقدساً، فواعل أساسية، تستند إليها عوالم ثقافات الشرق بدرجة كبيرة في تحدياتها الحياتية والأخروية. ويستدعي لتسليط الضوء على البعد الرمزي المؤسِس لثقافة ما، بيان إمكانية إسهامه في تشكيلها، وبيان حجم ما يمكن أن يؤثر في ظروف صدام وحوار الثقافات ـ لاسيما الثقافة الاسلامية والغربية ـ أو نقاط الالتقاء والافتراق بينها.

أولا: الرمز وعلاقته بالثقافة

تَتدافع المواقف التصارعية بين الثقافات المتغايرة، منذ

ذلك الوقت الباكر للتاريخ، عندما سُجلت أولى وقائع الصراع بين الإنسان والإنسان، وأخذت ـ في الغالب ـ طابعاً قداسياً ووجودياً محضاً. ومنذ ذلك الوقت، راح السلوك البشري المُنتظِم ضمن ثقافة معينة، ومواقف تقابلية محددة، يستند إلى حمولات أسطورية ورمزية في صراعه التاريخي، تتحدد عبرها مجمل نشاطاته الاقتصادية، والإدارية، والعسكرية، فضلاً عن الدينية، ما جعل تلك الحمولات تعبر عن قيم توازنية، تُعيّن من خلالها مراراً مصير ذلك الإنسان أو تلك الجماعة، وعلى ذلك قيل؛ يموت الإنسان باسم الأسطورة، ويوظف الضديد أسطورته في شكل أو آخر، حتى تقوم الحرب ـ في سبيل تلك الأسطورة ـ على أسطورة العدو.[2]

يدفع الإنسان إلى الصراع ـ كسبب فاعل من الأسباب المتعددة ـ تنكبهُ ذخيرةً إيمانية، وتبنيه قناعات (قارّة) بضرورة سيادة وأحقية خطابه، حيث تتداخل المعاني الإيمانية والاعتقادية مع -العوامل المادية معاً، بفعل فرط التجربة وتقادمها، فتُوظف التمثيلات بين أطراف الصراع متساوقة مع المصالح والنفوذ وتضاد القوى. يرى فوكو ـ جينالوجياً ـ أن ما يطلق عليه حقيقة، في موضع من المواضع، إنما هو نتاج لتضاد تلك القوى.

ويُعَبر عن هذا التضاد بالتلاقي المؤسِس لعلاقات قوة مختلفة، تتسم غالباً بالصراع، ومن ثم بالهيمنة، وبالسيطرة.

2. نصر حامد أبو زيد، القرآن نص تاريخي وثقافي، (أجرى الحوار: محمد علي الأتاسي)، عن ملحق النهار الثقافي، الخميس 17 تشرين الأول \2002.

وينتج عن هذا التلاقي صراع القوى، وتبقى علاقات القوة حريصة على استمرارية تحفيز تلك النزعات الضدية المصطنعة، فتنزع كل قوة إلى الهيمنة والسيطرة. لهذا من العبث ـ وفقا لفوكو ـ «إقامة تاريخ للحقيقة دون الاهتمام بصراع القوى. إن ما يسمى حقيقة، ما هو إلا تجسيد لقوة انتصرت على قوة أخرى.»[3]

وتقوم تلك الرؤية ـ باعتماد ما يذهب إليه علم الاجتماع الديني ـ على حجة تضاد المقدس sacred والمدنّس impure معاً في الصراع الأسطوري. وتستند (الحقيقة) المقدسة طبقا للمنظور الديني إلى تقسيم العالم إلى هذين المجالين المتعارضين والمتنافرين. لقد صاغ دعاة المركزية الدينية الغربية الدين بوصفه نسقاً متضامناً من الاعتقادات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة، أي؛ إن السمة المميزة للدين؛ تقسيم العالم إلى مملكتين متعارضتين جوهرياً، تحتوي الأولى على كل ما هو مقدس وتحتوي الأخرى على كل ما هو مدنّس.[4] مثلما اقترن مفهوم دار الإسلام بالمجتمعات والأقاليم التي رضخت للفتح الإسلامي، فيما ارتبط مفهوم دار الحرب بكل ما يقع خارج ذلك. وباتت تلك الأقاليم موضوع فتح وحرب معلنة أو مضمرة implicit مع دار الإسلام. لذلك استندت

3. ميشيل فوكو: جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي/ عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، 1988، ص53.

4. نقلاً عن: عبد اللطيف الهرماسي. مفهوم المقدس بين دعاوى الكونية وخصوصية الإنسان الدينية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 132 ـ 133 السنة السادسة والعشرون 2005. ص143.

النظرة لـ (الآخر) إلى أسس دينية وقيمية.[5] ومن شأن نزوع مركزي كهذا أن يرتب رؤية خاصة للعالم لدى الشعوب، ما يدفع إلى أن يتحول إلى أسلوب خاص في الاستيعاب الروحي للواقع، ونظرة للعالم بأن كافة الأشياء والظواهر تتبدى فيها أمور متقاربة ومتداخلة إلى حد ما بحيث يسهل سحب صفاتها بعضها على البعض الآخر أحياناً، أو العكس عبر إسباغ صور حسية عليها مع مراعاة حالة من الارتياب الثقافي cultural suspicion من (الآخر). وكل ذلك؛ لإضفاء الشرعية على ممارسات القوة. وليس القصد التداخل والتقارب؛ عدم افتراض (آخرية)، أو اخفاء نوع من النزوع نحو مركزية محددة وحسب، ولكن تنطوي العلاقة على آلية تطرد أشياءً وتستجلب أشياءً أخرى بإرادة أنوية superego محضة.

والقول؛ إن تلك الصور حسية في أقل توصيف، مقدسة أو مدنسة، يُجسد الوعي بالانتماء إلى المكان أو عدمه، وإلى ما حول الذات أيضاً، فيتشكل الإدراك الرمزي للمكان، وللعالم. عملاً بالفرضية التي ترى أن للإنسان ـ بتعبير كاسيرر ـ جهازاً رمزياً يُقيِّم به علاقته الإدراكية بالعالم، ومن هنا، يرى كاسيرر في اللغة والأسطورة والفن والدين وجوها مختلفة من هذا «الجهاز الرمزي» الإدراكي recognition system، الذي يشكل الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية،

http://www.al-maktabeh.com

5. أنظر: عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001.

والنسيج المعقد للتجارب الإنسانية مع العالم.[6] من هنا، ـ من مراعاتها لحدود تشكلاتها وتمثيلاتها ـ تدرك الثقافات مجالها الرمزي. فالعالم المُدرَك بعبارة أخرى؛ «الفضاء الذي تسود خارجه قوى الظلام.. وقوى الفوضى والسديم ويحتل مثل هذا العالم مركز الكون ومحوره، ويتحصن وراء قلاعه.»[7] وعلى ذلك تكمن الحساسيات الثقافية غير المستثارة مشحونة وراء جدران الثقافات، فيصبح من الخطورة أن يُمارسَ على الجهاز الرمزي الإدراكي لثقافة معينة من قبل ثقافة أخرى أفعال إثارة أو بخس أو ندية، يُرام من ورائها تغيير بناءاته. سواء كانت تلك البناءات مادية محسوسة أو ماورائية، فهي التي تشكل المعاني الرمزية في أعماق الإنسان.

يفيض الواقع الموضوعي برموز ثرة ولا نهائية، تنعكس فيوضاته على ذات الإنسان وتستبغ بملامحه وبأفعاله. فتشير الأمكنة والنصوص المدونة والعلاقات القرابية إلى معان مقدسة لا تقبل الجدل أو التمحيص. فالناس ـ حسب إريك فروم ـ يعبدون حيوانات وأشجاراً، أو آلهة مصنوعة من الذهب، أو من الحجارة أو إلهاً غير منظور، أو بشراً قديساً، أو زعيماً كالشيطان، وقد يعبدون أسلافهم أو أوطانهم، أو الطبقة أو الحزب الذي ينتمون إليه، أو يعبدون المال أو

6. أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت 1961 ص.67

7. أسماء العريف بياتريكس، الآخر أو الجانب الملعون، عن كتاب صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه (تحرير: الطاهر لبيب)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص 90.

النجاح، ويمكن أن يقودهم دينهم إلى تنمية نوازع التدمير أو روح المحبة، إلى تنمية النزوع للتسلط والسيطرة، أو إلى روح التكافل والتضامن، إلى تنمية قدراتهم العقلانية أو إصابتها بالشلل.[8] وتلقي مثل هذه الإيمانات الدينية في القلب الفزع والهلع[9]، لكنها في نفس الوقت ذات قدرة جبارة على اجتذاب الناس، وهي قدرة لا تُقاوَم، لأن الإنسان يرى منها ما يألفه في أعمق المستويات، وما يُعد جوهر الإنسانية. فلم يكن البشر يتصورون أن مجتمعاتهم قادرة على البقاء، دون الارتباط بهذه القوى الجبارة، فتسيطر على كل من يملكها، فهي غير مرتبطة بشخص الملك الفاني ـ على سبيل التوصيف ـ بقدر ما ترتبط بوظيفة مُثبَتة كوظيفة أبدية.[10] يقول فروم: «نحن بحاجة إلى موضوع نُكرسُ من أجله كل حياتنا، وإلى أن نسير فيها، وبحاجة إلى نقطة مركزية تدور حولها كل جهودنا، وتكون أساساً لكل قيمنا الفعالة، وليس لمجرد القيم المُعلن عِنها، نحن بحاجة إلى موضوع التكريس هذا؛ لجعل طاقتنا تتكامل في اتجاه واحد ولكي نستطيع تجاوز وجودنا المنعزل بكل ما يكتنفه من شكوك ومخاطر، ولكي نُشبع حاجتنا، لأن يكون لحياتنا

8. إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت،.(140) آب1989، ص127.

9. لا يعني الدين هنا نظاماً يتضمن مفهوماً مُعيَّناً للرب أو لمعبودات بعينها، أو حتى نظام يُنظر إليه باعتباره ديناً، وإنما نظاماً للفكر والعمل تشترك في اعتناقه جماعة من الناس يعطي لكل فرد في الجماعة إطاراً للتوجه وموضوعاً يُكرس من أجله حياته. أنظر: إريك فروم، نفس المصدر، ص127.

10. جورج بالاندييه، الأنثروبولوجيا السياسية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص84.

معنى.»[11] وليس غريباً أن يتغلغل ذلك المعنى الرمزي المقدس مُنساباً في بنية الشعور feeling structure ويصبح مكوناً لها، وليس مرحلة عابرة في تاريخ هذا الشعور، على المستويات الأكثر قدماً من الثقافة. وبذلك يظهر سلوك الكائن البشري في حد ذاته سلوكاً دينياً.[12]

لقد حملت الأدبيات الأوروبية من هذه المضامين والسلوكيات، ما جعل أوروبا تتمكن من التوسع عبر البحار عملاً بما كان يسميه ريموند وليمز «بنى الشعور» تلك التي يدخرها الذهن البشري والتي تدعم وتوسع وتعزز العمل الإمبراطوري المقدس وبالتالي لا الثقافة ولا الامبريالية جامدتين، ولذلك تتوطد العلاقات بينهما بوصفهما تجربتين تاريخيتين ديناميكيتين ومعقدتين.[13] فمِن خلال تنمط stereotyping الثقافة الغربية أيديولوجياً أقحم الافتراض بـ(الحق الالهي) للقوة الإمبريالية في أن تحكم بتسلط وهيمنة. ويعود هذا الرأي بنا إلى الاهتمام بصراع القوى الذي أشار إليه فوكو من قبل، بطابعه الضدي والقداسوي. ربما أشاعت أوروبا في بدايات فتوحاتها الاستعمارية قيماً، صرحت أنها

11. إريك فروم، مصدر سبق ذكره، ص130.

12. ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، ج1، دار دمشق، 1986، ص ص 87.81.

13. بيل أشكروفت وبال أهلواليا، (إدوراد سعيد ـ مفارقة الهوية)، ترجمة: سهيل نجم، (مراجعة: حيدر سعيد)، دار نينوى للنشر والتوزيع، دمشق، 2002، ص124. كذلك وردت عبارة (البنى الشعورية) في الفقرة الأولى من الفصل الأول من كتاب إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط2، 1998، ص81.

قيم علمانية تمدينية، غير أن فواعلها الثقافية ـ بضمنها فواعل السلوك الديني المغطاة بأردية العلمانية ـ تسري بكمون وتعقل تحت أغطية البروتوكول والمجاملات واللياقات والمراسيم ceremonies والأعراف customs المتحكمة بواقع العلاقات التاريخية التي تربط الثقافات المتغايرة معاً، والتي من شأنها أن تنفجر بمجرد تعرّض حامل قيمها إلى نوع من القدح أو التصديع أو الزحزحة أو حتى المنافسة. إن ممارسة كهذه يمكن أن تثير ردود فعل أنطلوجية بمجرد الإشارة الرمزية إلى مكنونات الهوية الوجودية الغربية اليوم، وهذه بديهية ينبغي الاعتراف بها لكل الثقافات وليس للثقافة الغربية وحدها. فالممارسات التي هي أبعد ما تكون عن العقل؛ هي الأبلغ دلالة. حيث «لا يُبحث عن حقيقة الشيء في ما هو ظاهر منه وبارز، بل فيما هو مستضمر فيه، في ما هو خلف الظواهر.»[14] لذلك يقول ميرسيا إلياد: «تنحط الأساطير وتدخل الرموز طي الزمن والعلمنة، لكنها لا تزول حتى في أشد الحضارات ميلاً إلى الوضعية.»[15] تنطوي الأساطير والرموز «على أعمق ما في السلوكات البشرية من نوابض وحوافز.»[16] فعندما نشأ المجتمع المدني ـ كما يثبت هربرت سبنسر في «مبادئ علم الاجتماع» ـ احتفظت الدولة على الدوام بشيء من

14. جاك لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1997، ص ص 268ـ269.
15. نقلاً عن: أسماء العريف بياتريكس، مصدر سبق ذكره، ص 90.
16. جاك لومبار، مصدر سبق ذكره، ص293.

http://www.al-mostabeh.com

طابع الكنيسة، على الرغم من أنها بلغت نهاية مسار طويل من العلمنة. فمن طبيعة السلطة أن تصون ـ بشكل ظاهر أو مُضمر ـ ديناً سياسياً[17] أو رمزاً وجودياً. تشير الدراسات الأنثروبولوجية ـ كما يلاحظ ل. دوهوتش ـ إلى أن «كل حكومة وكل ملك هو بآن معاً، وعلى درجات متفاوتة... مؤتمن على القوى المادية الجبرية وكاهن متعبد لدين القوة.»[18] وما أكثر ممارسات الكهانة اليوم؛ عبر دوام مسايرة الرب، على نحو يمارس الملك فيه سياسة العوام بلبوس روحاني.

ثانيا: التمثيلات المُنشِئَةُ لسوءِ فهمِ الرّمُوز

يعتمل في مخيلتنا، عن إمكانية استعمال وتوظيف البعد الرمزي في العلاقة بين الثقافات، التساؤل حول قدرة الإمبراطوريات الإمبريالية على تحشيد رمزية معينة[19] في مواجهة المجتمعات التي استوطنتها، أو المجتمعات التي يُراد ترسيخ أسس التحديث فيها، وبوسائل إنسانية في أقل تعديل وعما يُساغ لها أن تُسبِغ نظام قيمها الديني شرعية ليكون أداةً

17. نقلاً عن: جورج بالانديه، مصدر سبق ذكره، ص83.
18. نقلاً عن: المصدر نفسه، ص84.
19. صاغ مناصرو ورجال الدعاية العقيدية للإمبراطورية، لغة كان لصورها عن النماء والخصوبة والتوسع، وكان لبنيتها الغائية عن التملك والهوية وكذلك التمييز الأيديولوجي بين نحن وهم قد نضجت من قبل في مكان آخر، لذا خلال ظهور الدعوة للإمبريالية أعلنت حتى أشد التوكيدات على الهيمنة إثارة للتساؤل على أنها حقائق مقبولة فعلياً وعلى نحو شامل. ترشحت هذه النوايا في هذا الوقت عبر الثقافة نفسها. بيل أشكروفت وبال أهلواليا، مصدر سبق ذكره، ص137.

لقياس مستوى تقدم وانحطاط ثقافات الشعوب المتنوعة كيما يبرر لها صراعها هذا. وعن البحث في صحة استعمال أداة قياس معينة، تحدد بحد ذاتها سمو وضعة ثقافة ما، سنتعرض إلى ذلك لأجل الدخول في نقاط تفصيلية أخرى نختبر فيها الموقف الانثروبولوجي من التمركز وآلية التعويض السايكلوجي باستخدام الإساءة الرمزية للآخر.

تقتضي، ابتداءً، حيادية الدراسات العلمية ونزاهتها؛ عدم جواز استخدام مثال ثقافي معين لدراسة مثال ثقافي آخر، لاختلاف المعايير والتصنيفات اختلافاً شديداً بين مجموعات الثقافة المختلفة. وأن مصطلحات (بدائي) أو (متوحش savage) أو (بربري) تلك التي ساقها حامل القيم الغربية إلى الأقاليم (البدائية) و(القصية)، ليست سوى نتاجاً لعقلية لها مواقفها المُسبَّقة وصورها المتخيلة عن (الآخر)، لتجعل منه موضوعاً للاقصاء والتجريد من كل ما هو إنساني يشترك فيه ويتشاطر به الجميع. بمعنى؛ أن هناك أصلاً ذهنياً يقف وراء إطلاق مثل هذه الصفات، يعمل كنموذج يقاس عليه. ويجري الالتزام به والاحتكام إليه كدليل وموجه اجتماعي وسلوكي.[20] ولذلك ليس هناك، ـ فيما نروم الوصول إليه ـ حدوداً فاصلة بين البشر في هذا المسعى، رغم الاختلافات الواسعة، وإن وجدت فهي من صنع ميتافيزيقا التمركز والفصل والإلغاء.[21] وهو

20. عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2001، ص85.

21. عمر كوش، الصور النمطية بين الشرق والغرب، مجلة نزوى، مسقط، عدد 43 تموز 2005.

ما جهدت إلى تفنيده دراسات الأنثروبولوجيا الثقافية على مختلف المستويات المعرفية، ومنها اللغوية، حين قايست بين بنية اللغة وعلائقها التي يتعامل بها سكان القبائل البدائية، وبين اللغات الحية التي تتحدث بها الشعوب المتمدنة، فوُجد: «أن اللهجات الأكثر بدائية من لهجات قبائل أفريقيا أو سكان استراليا الأصليين تشاطر اللغة الفرنسية أو الإنكليزية بنية شبكية قاعدية، الأمر الذي يوحي بأن هذه البنية، هي تعبير عن تنظيم مشترك للدماغ.»[22] ولهذا انطلق ليفي شتراوس من أن الاختلافات القائمة بين المجتمعات إنما هي اختلافات تكاملية integral، وعلى الرغم من وجود الاختلافات، وخصوصية الثقافات، تبحث الأنثروبولوجيا عما هو جامع في الخصائص المشتركة بين كل المجتمعات في ديمومة البنى الذهنية mentality structures المشتركة عند الإنسان.[23]

ويُصر دريدا على إثبات ما ذهب إليه الأنثروبولوجيون في أنّ لكل تركيب (مركز) سواء كان تركيباً لسانياً أم غير لساني، فلسفياً أم غير فلسفي، ويعطي إقرار استكانة المراكز في التراكيب أهميةً لحركة الدوال، فالمركز على وفق دريدا؛ الجزء الحاسم من التركيب، إنّه النقطة التي لا يمكن استبدالها بأي شيء آخر. ولذلك ينبغي التفريق بين أهمية المركز بالنسبة

22. سلفادور لوريا، الحياة تجربة غير مكتملة، ترجمة: محمد حسن إبراهيم، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1994، ص 151.
23. جاك لومبار، مصدر سبق ذكره، ص 267.

للتركيب النصي، وبين نقد التمركز.[24] إن المركز شيء إيجابي لحركة الدلالة والمعنى، أما التمركز فهو شيءٌ مُفتعل يضفي المركزية على من هو ليس مركز.[25] فالتمركز، ينتج التمثيلات representation، والأنماط، والتخييلات imaginations المجحفة عن (الآخر).

24. إن الإغريق هم أول من قال بمصطلح التمركز حول العقل، Logos Logocenterisim : إنها لفظة يونانية تعني الكلام أو المنطق أو العقل، وبذا فإن حقلها الدلالي متشعب بحيث تتطابق وما يذهب إليه (دريدا) في محاولته هدم اليقينية المطلقة في الفكر، والثورة على سكونيته. إن دلالة المصطلح تتشظى إلى حضور وتمركز الكلام أو العقل أو المنطق. بيد أن الفلسفة الغربية بدءاً من أفلاطون دفعت العقل إلى واجهة إهتمامها وأعطته سلطة أولى في تحديد المعاني، ولهذا تنامت وتطورت الفلسفة في ظل النزعة المنطقية العقلية، وأصبح القياس المنطقي أنموذجاً أولياً تقاس عليه النماذج الفكرية الإبداعية، ففرض هيمنته القصوى في مجال الفكر الفلسفي، ومن هنا وجه (دريدا) جل عنايته لتفكيك هذا التمركز، وذلك لتقويض الأصل الثابت المتفرد بالقوة ومايرتبط به من مفاهيم التعالي والقصدية. إن الانطلاقة من مجرد تعيين هندسة الشكل أو العلاقة بين الذات و(الآخر) يضع حداً لقيام أي حوار بينهما. فالمركز الذي حدد موقعه كمركز فرض على (الآخر) أن يكون بلا مركز لأنه ليس للدائرة سوى مركز واحد. وما التعين خارج المركز إلا هو التورط في المساحة اللامتعينة، كمحيط يمكن أن يتسع إلى ما لا نهاية، فالمتعين الوحيد هو المركز، وبالتالي يغدو متعينا بلا حدود، مقابل لا حدود المحيط حوله الذي هو محيطا فعلاً وأنما هامش، لأن كل ما ليس مركزيا إنما هو طرف آخر هامش وهامشي. عن: مقدمة مطاع صفدي في كتاب: ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990، ص7. كذلك أنظر: عبد الله ابراهيم وآخرون، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص 123.

25. محمد سالم سعد الله، فلسفة التفكيك عند دريدا، مجلة الموقف الأدبي، مجلة أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد 417 كانون الثاني 2006.

تميل جميع الثقافات ـ حسب إدوارد سعيد ـ إلى صنع تمثيلات للثقافات الأجنبية، توفر سبيلا أفضل لمعرفتها بإتقان أو السيطرة عليها بطريقة ما، ولكن لا تصنع في حقيقتها أو تُعرِّف بإتقان أو تسيطر عليها فعلاً.[26] بل تتعمد أن تجترح أو تفترض صورة مبالغ فيها عنها. فتنساب الأيديولوجية متغلغلة في جسد الثقافة المعبَئة بقيم مشروخة عن ذلك (الآخر) لتُسهم في صناعة تمثيل أيديولوجي ما. فكل ثقافة هي أحياناً نوع من الأيديولوجيا التي تنزع إلى صنع تمثيلاتها، أي ناتج القدرة التمثيلية الخاصة بالذات. تحت قناعة تهيمن فيها فكرة تَمّلك الحقيقة الكاملة، على وفق معيارية إنتقائية eclecticism، تأويلية للذات والكون، يصطفي فيها المرء الأشياء ويؤوّل الوقائع بكيفية تظهرها دائماً مطابقة لما يعتقد أنه الأصح والحق والواجب المطلوبِ الإلتزام به، والسعي من أجل تحقيقه، وهو ما يترتب إجمالاً على علاقة الغرب بالشرق. لقد ارتبطت صورة الشرق في الغرب وفقا للغذامي بـ «أبعاد أيديولوجية، وسياسية متداخلة مع منطق القوة.»[27] خصوصا عندما لا تُدركُ الشعوب المتمدنة الأهداف والمقاصد الموجِهة لها؛ وأن الهدفَ هو تكوين صورة نمطية شائهة عن (الآخَر) سواء في ما كان يجري ترسيمه استشراقياً، أو في ما ينبعث من فكر (الآخر) نفسه، وتسري تلك الأهداف أحيانا في سياق نية الإساءة، والدفع بالعمل الحربي إلى الغزو. أي تخلق الذات الحديثة

26. ادوراد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سبق ذكره، ص 166.
27. عبد الله الغذامي، مصدر سبق ذكره، ص 35.

الواقع من خلال التمثيل. وتنتج العالم من خلال إعادة انتاجه على هيئة تمثيلات. ويحمل التحول الجذري من الإدراك للتكوين الذاتي بداخله ادراكاً عميقاً لمشكلة التمثيل (سنأتي على ذلك في مطلب التعويض) هكذا تطور تاريخ الصور عبر العالم وفي الغرب خاصة.[28] ويتجه هذا النزوع نحو الغزو مُحَّملاً بنفحات دينية تؤطر مسعاه (الفُتوحي)، لتنقله إلى مستوى تفكير تُرتكب تحت تأثيره شتى عمليات القتل والتدمير والإبادة لـ (الآخر) الخارج عن الدين والملة. ولم ينبنِ جل الجهد الاستشراقي على الفكرة الدينية، وإنما كانت الحَمولة الدينية/ الأسطورية واحدة من أهم مكوناته المُغرية، التي تؤسس له مفهومياً فئات من الإنتلجنسيا وتدعو إلى تحقيقه عملياً بامتلاك وسائل القوة من جهة، وبتسفيه (الآخر) وتشويهه تصورياً وتخييلياً كي لا يترك استخدام القوة ضده ـ في حال امتلاكها ـ صدمة وجدانية من جهة أخرى. ويُلاحظ هنا؛ أن استيلاد منظومة قيم لا إنسانية؛ «لازمة من لوازم إنجاز عملية التفوق من حيث هو آلية تعويض..»[29] تتساوق فيها سياسة الهدم والبناء معاً.

يستند النزوع الأيديولوجي في الفكر الصراعي، المؤطِر لحدود العلاقة بين الثقافات، إلى أن لكل نظام اجتماعي قوتين: قوة تميل إلى الهدم والإخلال بالتوازن، وأخرى تعمل

28 Downing D | B Bazargan، s، Image and Ideology Post modern culture، N.Y، state unit press. 1991، P.232.

29. أحمد يوسف داود، البعد الصهيوني في نظرية المركزية الأوروبية، مجلة نزوى، مسقط، عدد33 سنة 2004.

على البناء وإعادة التوازن، وقد أُخذت عملية الهدم والبناء تلك في سياق أيديولوجي، فإذا عاد التوازن فلا يعود النظام إلى حالته الأولى.[30] أي يمارس تشويهاً وخلخلةً في جسد الثقافة يحيلها إلى شكل ومحتوى آخر غير شكلها الأصل، ولا تعبر تلك الممارسة عن فوضى مشخصة تقتضي تنظيما معيناً، ولكن تتحقق عبرها حاجة القائم بالتدمير إلى التنظيم، ولا يُكتفى بتحطيمها، بل خلقها باستمرار.[31] يقول ريجيس دوبريه: إن تاريخ المجتمعات مرصوف بالمعارك، وليس بمقدور الإنسان إنتاج الطاقة من العدم، والإنتاج معناه التدمير، وعدم الرغبة في تدمير شيء، معناه عدم القدرة على إنتاج شيء، فإذا أنتجت شيئاً من الأشياء هنا، فذلك يعني أنك دمرت شيئاً ما هناك.[32] ويقترب هذا الاتجاه من فكرة الصراع من أجل البقاء، بوصفه واحداً من أشكال العلاقة العضوية بين الكائنات الحية داخل النوع الواحد وبين ممثلي الأنواع المختلفة. وهو عامل معروف في تطور النباتات والحيوانات، وأدى سحب فكرة الصراع هذه على السلوك البشري إلى ظهور النظرية الداروينية

30. بوتول جاستون، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة محمد عاطف، عباس الشربيني، الدار القومية للطباعة والنشر، مكان الطبع بلا، 1964، ص 140.

31. إ. اوسبنسكي وآخرون، نظريات حول الدراسة السيموطيقية للثقافات، ترجمة نصر حامد ابو زيد، عن كتاب: مدخل إلى السيموطيقا، (اشراف: سيزا قاسم و نصر حامد ابو زيد)، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986، ص319.

32. ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986، ص 416.

الاجتماعية.[33] ووفقا للمدرسة الصراعية لا تستقيم الأمور إلا بإدراك هذه الغاية، التي تنطوي على أهداف تنافسية، ولا تُدرك إلا بنحو ديني. وعلى ذلك أسس الوعي الجمعي الغربي والأوروبي بخاصة على نحو بات يُرى فيه كل ما هو خارج المجال المسيحي ينتمي إلى عالم الشر.[34] فراح ينشئ الإنسان هناك الدلالات المخيالية والرموز، ويراها متعالية، أو هي في واقعيتها حصيلة قوانين موضوعية تاريخية. فيتعمد أن ينشيء الدلالات المخيالية، ومن ثم يحيلها إلى قوى خارجة عن إرادته فيُصبح أسيرا لها، أي تتحول إلى منظومة مطلبية وقيمية في آن، حتى تتخذ المسألة بعداً مجتمعياً أكثر تشابكاً وتعقداً. فـ «لا تنحصر الدلالات المخيالية في تمثلات représentations أومفاهيم أوأشكال تظهر كإفراز تاريخي متواصل يبني المجتمعات والثقافات وحسب، مثلما لا تحيل مثل هذه الدلالات لأي واقع أو فكر عقلاني محض. وإنما تنفلت من كل تحديد عقلاني صرف، وترتبط بالكائنات

33. الداروينية الاجتماعية: نظرية تعتبر الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعي المحرك الأول للتقدم الاجتماعي، وقد نشأت هذه النظرية عن تطبيق نظرية داروين البايلوجية على علم الاجتماع على يد (فردريش لانغ، وادتوآمون، وبنجامين كيد) وكانت النظرية سارية في علم الاجتماع في أواخر القرن التاسع عشر، ويزعم بعض الداروينين الاجتماعيين (المر بنديل وفرنسيس مونتجاو) أن الانتخاب الطبيعي والصراع من أجل البقاء يستمران في فعلهما في المجتمع الإنساني حتى هذا اليوم. انظر: روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1980، ص193.

34. محمد نور الدين أفاية، الإسلام في متخيل الغرب(في مكونات الصورة الغربية النمطية عن الإسلام)، مجلة فكر ونقد على موقع الإنترنت: www.fikrwankd.aijabriabed.net\ 1l10table.htm

والأشياء والمجتمع بعلاقات رمزية، فتحدد الغايات، وتعطي لكيانها معنى.»[35]

ولتشخيص التمثيلات التي انتجها الغرب المسيحي عن الشرق وتحديداً الشرق المسلم، نُلمِح إلى الصورة الذهنية المعنوية التي رُسمت عن المسلمين وديانتهم، وسُورت عوالمهم بنمطية ثابتة، جامدة، لا تاريخية، ولا متبدلة، ما جعلها نتيجة أساسية من نتائج الحروب الصليبية وما رافقها من صراعات دموية زادت الحقد في النفوس.

لقد كمنت رمزية الصورة الذهنية المعنوية في الانتقاص من كل مظاهر الواقعة الإسلامية، رسولاً ونصوصاً وحضارة وإنساناً، وخلق صورة قدحية لـ (الآخر)، بهدف ذلك التعويض عن الفقدان الكبير الذي أحدثه صراع معين في زمن من الأزمنة، فنُعت الإسلام على أنه ديانة وثنية تمتاز بالعنف وتدعو إلى الشبقية والشهوانية، بكل ما يفترض ذلك من أرضية للتردي، مقابل المسيحية، الدين الروحاني (قامت هذه المقابلة بمقتضى تضاد دلالي كان مستخدماً من قبل، لبيان الفرق بين ما جاءت به اليهودية وما جاءت به المسيحية.)[36] ولم تكتف المخيلة المسيحية الغربية بتضخيم وتشويه عقيدة المسلم وسلوكه ونمط حياته، بل أضافت اعتبارات سيميولوجية

35. سمير أبو زينب، في المخيال والتاريخ (بين الأوتونوميا والمجتمع المكبل)، مجلة **التجديد العربي**، 21 يوليو 2006 على موقع(الإنترنت): www. arabnewal.com

36. آنزو باتشي، الكنسية الكاثوليكية والإسلام، عن: صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سبق ذكره، ص512.

تتعلق بلونه وهيئته، لدرجة كثفت تلك الصورة مخاوف ونوبات اللاوعي الجمعي المسيحي في العصر الوسيط، ومثلت مصدراً للخوف شهدته الأوساط المسيحية في ذلك الزمن. وكان الهدف من وراء ذلك وضع حدود تميز المسلمين كـ (آخرين) بكُلياتهم عن المسيحيين المتمدينين، وخلق شروط تعبئة نفسية ومعنوية لمحاربتهم، وهذا ما جسدته الظاهرة الصليبية في أبعادها الدينية والعسكرية والتخييلية.[37] فما يزال يُقدَّمُ الإنسان العربي المسلم للعوام بصورته المختزلة، على أنه لا يمكن أن يتصور حياته البشرية بغير الخيمة، أو الاجتماعية بغير القبيلة ورابط القرابة، ويترحل على أرض قاحلة وسيلته في ذلك الجمل، ومجاله قفر.[38] ويرى العقل المركزي الغربي أن تلك الحياة الصحراوية سطحية وبسيطة بالمعنى الأنثروبولوجي، ضيقة وهامشية، وأن على الإنسان الذي يقطنها الخروج من أطرها، إلى آفاق أرحب، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال اعتناق قيم المدنية ومعتقداتها، ما يترتب عليه إعادة النظر في العقائد وأساليب الثقافة التي اعتقد بها، عملاً وامتثالاً لبديل حضاري ناجز يقدمه ويسوقه الغرب. وهو ما يجعل هنتنغتون يعتقد بأن المعتقدات الغربية؛ «تجسد أرقى فكر وأنها أكثر المعتقدات إستنارة، وليبرالية، وعقلانية، وحداثة وتحضراً. وعلى (الآخر) أن يدخل في ما سوف

37. عمر كوش، الصور النمطية بين الشرق والغرب، مصدر سبق ذكره.
38. محمد نجيب بو طالب، العلوم الاجتماعية والاستشراق، عن: صورة الآخر العربي...، مصدر سبق ذكره، ص433.

http://www.al-maktabeh.com

تسميه الأجيال القادمة بالعصر الذهبي»[39]. ويغفل هنتنغتون أن طبيعة التقدم التي يشايعها ناتجة عن «تآزر الثقافات وعن انتشار التقنيات والاختراعات عبر وسائط مختلفة (هجرات، استقراضات، تجارات، حروب)، فليس هناك مجتمع مختص بملكية التاريخ التراكمي، نظراً لأن هذا التاريخ من نتاج ذاك التآزر.»[40] فيما يحرص الغرب على تقديم السياق التاريخي بين الدول والمجتمعات باعتباره صراعاً حضارياً، جرى تحديد شروطه مسبقاً، وليس تنافساً ثقافياً مفتوحاً بتلقائية، ولذلك يرى الغرب دوره منفرداً في تمثيله لـ(الآخر) الحضاري، ومقدِماً ذاته باعتباره: الواقعي المجسد، العلمي التقني، الكوني الممتد، والدينامي المتحرك دائماً. وعلى ذلك بات لزاماً على تلك الشعوب كافة – على وفق المنظور الغربي – أن تنشد عناصر نهضتها خارج نطاق ثقافتها الخاصة، وتتبنى قيم أوروبا الفكرية والسياسية بحيث يكون التاريخ الغربي هو التاريخ الحقيقي والمنطقي والإيجابي الوحيد ويتم ذلك من خلال تدعيم مشروع تمديني للشعوب يتم على منوال ترسيمة التاريخ الغربي؛ النموذج (التنموي) العمومي للجميع الذي ينأى بمعزل عن تراثها الثقافي وبناها السياسية والإقتصادية[41].

---

39. صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم:صلاح قنصوة، دار سطور، القاهرة، ط2، 1998، ص ص 501-489.

40. جاك لومبار، مصدر سبق ذكره، ص 283.

41. برهان غليون، تحرير التاريخ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 37، ك 1/ 1985 ك2/ 1986، ص 41.

وإن تعذر ذلك فسيُعاوَد استخدام الكَرّة ثانية باستحداث أساليب إساءة وانتقاص جديدتين تشوه صورة (الآخر) المختلف ثقافياً، عبر ممارسة اختزالية معنوية مقصودة، كان من محطاتها الأخيرة تعَرّض نبي المسلمين إلى معاملة إعلامية كبيرة، حيث رُسم بطريقة كاريكاتورية ساخرة، تنم عن اختزان تاريخيٍ دفين يخص التاريخ والتراث والدين ونبي المسلمين تحديداً.

ثالثا: استِعمالُ البعدِ الرمزي من خلاَل رسومِ الكاريكاتور

نتساءل: ما هي الحَدود التي تفصل بَين حرية التعبيرِ وحق انتهاك حرية (الآخر) الفكرية والمعتقدية؟ ولعلِ أسباباً دفعت إلى طرح مثل هذا السؤال، ويقف متصدراً تلك الأسباب التصعيد السياسي والإعلامي الذي نجم عن نشر الرسوم الكاريكاتورية عن النبي محمد، الشخصية التي ترتكز عليها المنظومة الاعتقادية beliefs الإسلامية في مجمل ممارساتها وتحدياتها الفكرية والحياتية. لذلك نتساءل هل يندرج نشر الرسوم هذا في نطاق حرية التعبير أم في نطاق الإساءة إلى معتقد (الآخر) من غير الملة؟ ولتحليلِ تفاصيل تلك المشكلة، يتوجب علينا ابتداء معرفة الجذور المنشئة لها، ومعرفة التحولات التي أفضت إلى الخروج بتلك النتيجة، وأحدثت من جديد صدمة ثقافية بين الغرب والشرق.

بدأت رحلة البحث عن صور النبي محمد من خلال حادث عفوي، وقفت وراءه رغبة في ايجاد صورة غلاف

كتاب للأطفال، ولم يُعثر على صورة محددة، فتم الاتصال بجمعية الفنانين التشكيليين وعُثر هناك على من كان مستعداً لتنفيذ مثل هذا العمل. ولم يكن هذا العمل في النية يتعلق بأية إساءة للرسول. لكن اغتنم محرر الصفحة الثقافية في صحيفة يولاندس بوستن الدنماركية الفرصة ودعا عدداً من الرسامين إلى رسم الرسول محمد فحصل على اثنتي عشرة صورة، تم نشرها في 30 سبتمبر عام 2005 بتأييد من رئيس تحرير الصحيفة كارستن يوسته.[42] وقد برر يوسته فعله هذا قائلاً: بأن هدفه لم يكن الرسول محمد نفسه، بقدر ما كان يريد من خلال هذه الصور أن يخلق نقاشاً حول الرقابة وحرية التعبير، لكي يثبت عملياً أن الجماعات التي تؤمن بهذا الدين - ويقصد جماعات المسلمين - معادية لحرية التعبير. وهو يعني أنه قام باستفزازهم لكي يثبت أنهم معادون للديمقراطية.[43] وفي ذلك قدر من التخطيط المدروس من قبل القائم بهذا الفعل، وقدر مبالغ فيه من التحريض، وهو يستخدم الرمز هذه المرة، من باب الإثارة، مستثمرا عواطف الناس للتفاعل بصدده.

وفي الوقت الذي نشرت فيه صحيفة يولاندس بوستن تلك الرسوم بدعوى حرية التعبير، رفضت الصحيفة نفسها نشر رسومات تسيء إلى المسيح خشية ردود الفعل الغاضبة من جانب قرائها، حسبما نشر الموقع الإلكتروني لصحيفة (جارديان) البريطانية، عندما تبرع الرسام الدنماركي كريستوفر

42. أيمن الصياد، صدام الجهالات (الأسئلة الدنماركية)، مجلة وجهات نظر، القاهرة، عدد86، آذار 2006، ص6.

زيلير في إبريل 2003 للصحيفة بسلسلة من الرسوم الساخرة تتعلق ببعث السيد المسيح من جديد. تسلم زيلر رسالة بريد إلكتروني من رئيس تحرير الصحيفة الدانماركية تقول: «لا أعتقد أن قراء الصحيفة ستروق لهم هذه الرسوم، بل أعتقد أنها ستثير مشاعر الغضب لديهم؛ لذا فلن أنشر الرسوم». ونقلت جارديان عن زيلر قوله تعليقاً على الرسوم: «الرسوم مجرد مزحة بريئة لدرجة أنها أضحكت جدي».[44] وفي أجواء مُنع فيها النشر من جهة، وأُجيز النشر فيها من الجهة الأخرى ثارت ثائرة المسلمين في أوروبا والعالم ضد من قام بتلك الممارسة، ولذلك لم يتوان أن عرض أحد المراجع خلال صلاة الجمعة مكافأة مالية باهظة على من يأتي برؤوس من رسموا تلك الصور[45] بذات الطريقة التي عومل بها الروائي سلمان رشدي، عندما أصدر روايته (الآيات الشيطانية) التي تعرضت بدورها إلى رمزية النبي محمد، وأنهى الإمام الخميني في حينها إلى المسلمين بيانا تضمن فتوى باهدار دم المؤلف، واعتبر ذلك واجباً على كل مسلم يتمكن منه، وعَّد المسلم الذي يُقتل في سبيل أداء هذا الواجب شهيدا وينال

---

43. نقلاً عن: سلام عبود، الرابحون والخاسرون في معركة حرية التعبير. جريدة الحوار المتمدن، العدد 1455، في 2006/2/8 على موقع الإنترنت www.rezgar.com

44. أحمد فتحي، جيلاندز بوستن رفضت نشر رسوم مسيئة للمسيح، إسلام أون لاين.نت/ 2006/ 2/ 8.على موقع الإنترنت www.islamonline.net

45. حرب الرسوم والحدود الفاصلة بين حرية التعبير والاستهزاء، شبكة النبأ المعلوماتية، الأربعاء 22 / شباط / 200 / www.annabaa.org nbanews /54 /276.htm

الخلود في الجنة.[46] وكان القصد من وراء ذلك برأي غي هارشير صاحب كتاب العلمانية؛ «تبيان واجب الدولة في حماية الدين الإسلامي من التشهير الجارح بعمق والمسيء إلى كرامة جميع المنتمين إلى أمة الإسلام في العالم أجمع.»[47] وينطبق الموضوع على حادثة الرسوم، فبالتعرض إلى نبي المسلمين انطلقت في الرابع من شباط 2006 الماضي في معظم العواصم العربية والإسلامية تظاهرات احتجاجية، تحولت إلى الاعتداء على الكنائس المسيحية في المنطقة العربية، في محاولة وجدت ضالتها في استغلال الرمز وفتح ثغرة لحرب أهلية جديدة.[48]

لقد تجاوزت الرسوم في تفاصيلها مجرد الهجاء أو الرسم الكاريكاتوري المألوف، إلى درجة التشهير المحض[49]. لقد رُسم النبي وهو يحمل سكيناً ضخماً ولديه لحية عشوائية

46. وهذا نص الفتوى: باسمه تعالى إنا لله وإنا إليه راجعون.. «أنهي إلى المسلمين الغيورين في أنحاء العالم كافة. إن مؤلف كتاب (الآيات الشيطانية) الذي أعيد وطبع ونشر ضد الإسلام والنبي والقرآن، وكذلك ناشريه المطلعين على محتواه، محكومون بالإعدام. أطلب من المسلمين الغيورين إعدامهم بسرعة أني وجدوهم حتى لا يجرأ أحد بعد على امتهان مقدسات المسلمين. وكل من يُقتل في هذا السبيل. شهيد إنشاء الله. هذا. فمن تيسر له الوصول إلى مؤلف الكتاب، ولكنه غير قادر على إعدامه. فليُعرف الناس عليه حتى ينال جزاء أعماله.» نقلاً عن: صادق جلال العظم، ما بعد ذهنية التحريم، دار المدى، دمشق ـ نيقوسيا، 1997، ص288.

47. نقلاً عن: غي هارشير، العلمانية، ترجمة: رشا الصباغ، مراجعة: جمال شحيد، دار المدى للنشر والتوزيع، دمشق ، 2005، ص98.

48. محمد الرميحي، الحروب البديلة، جريدة الحياة، لندن، في1 \3 \2006..

49. نُلمح إلى الجهود التي قدمها رولان بارط (Roland Barthes) في مجال سميوطيقا الصورة، ويتجلى ذلك في مقاله «الرساله المصورة»=

كثة، تحيط به امرأتان محجبتان بالكامل عدا عينيهما، أما أكثرها استفزازاً، ذلك الذي يُظهر النبي وهو يحمل قنبلة في عمامته، ما جعل الموضوع يأخذ تعبيراً دلالياً ثقافياً. لقد تعلق الأمر بجسد مرسوم ومختلق باللغة والخطاب والمقارنة

=(Photographic Message) المتضمن في كتابه الشهير-(Image-Music-Text). يرى رولان بارط أن الصورة أو الرسم كرسالة تتكون من ثلاثة عناصر أساسية: مصدر الرسالة، الواسطة الإعلامية التي تمر عبرها الرسالة والمتلقي. يمثل جانب المصدر المصورون أو الرسامون أو من يختار الصور ويضع عناوينها أو التعليقات المرفقة. وتنقل الواسطة الإعلامية سواء كانت مطبوعة أو مرئية أو الكترونية عن طريقها هذه الرسالة المصورة إلى المتلقي. ويرى رولان بارط أن هناك مرحلتين أساسيتين لقراءة الصورة الفوتوغرافية وهي المعنى الإشاري والمعنى الإيحائي، المعنى الاشاري هو المرحلة الأساسية من الرسالة وفيها يتم وصف العلاقة في الاشارة بين الدال وهو المفهوم الطبيعي للإشارة ومثالها الصورة أو الرسم، والمدلول وهو المفهوم الذهني لفحوى الرسالة ومثالها ما يعنيه موضوع الصورة أو الرسم بالنسبة للمتلقي. فالمعنى الإشاري للرسالة المصورة هو ما تلتقطه آلة التصوير للحدث؛ لكن الذي يختلف في الصورة الفوتوغرافية عن الرسم هو التدخل البشري، هو أن آلة التصوير تقدم لنا رسالة إشارية تصف الواقع كما هو وبتجريد، بينما يقدم الرسام من خلال رسم ما رسالة ذات معنى آخر وهو المعني الإيحائي. مع إدراكنا أن في فن التصوير الفوتوغرافي من الإيحائية-لحظة تدخل الإنسان-ما يرفع من قيمته ويجعله يفوق حتى الرسم، لكن جل ما نحاول ابرازه في ذلك هو؛ القصدية التي تهيمن بشكل كبير على أعمال راسم الرسوم. بمعنى آخر إذا كانت الاشارية في الرسالة المصورة هي العلاقة بين الإشارة والموضوع، فتأتي الإيحائية كطور متقدم على الإشارية في الرسالة المرسومة وتغني العلاقة بين الإشارة والموضوع والشخص المفسر. بإضافة عنصر ثالث وهو الإنسان أو الشخص الذي يتدخل في المعنى الإيحائي للصورة عن طريق إخراج العرض النهائي. أوردنا هذه الإحالة للاستفادة من فهم بارط للصورة الفوتوغرافية، وحاولنا من خلال التوظيف المنهجي أن نقرب بين ما يطرح وبين فهمنا الشخصي لقصديات الرسم الكاريكاتوري أو أي رسم آخر.، Roland Barthes، (Image Music Text)، London، Fontana، 1987.P.20

http://www.al-maktabeh.com

التركيبية.[50] قد لا تحظى صورة النبي، وأي نبي آخر بمقبولية ثقافية وافية لدى الآخر وإن عُرضت بمعنى مقدس، ومثل هذا الانطباع قد يصح فيما بين الثقافات المختلفة التي تنتمي إلى أديان مختلفة أيضاً، لكن الأغرب من ذلك عدم توفر ذلك الرضا بين أبناء الدين والثقافة الواحدة، خصوصاً عندما يتصل الموضوع بصور السيدة العذراء أو السيد المسيح المصلوب، أو دلالة الصليب، أو اللباس المرتدى الذي ينتمي إلى هذه الطبقة الاجتماعية دون تلك، وهو ما درجت فنون ومدارس الرسم في أوروبا عليه أن تقدم المسيح مرسوماً وفقا لما يلائم ذوق الطبقة التي ينتمي إليها الرسام أو الشخص الراغب في اقتناء الصورة المقدسة. ومثل هذا التصادم أو عدم الرضا من شأنه أن يوفر أرضية كبيرة للتعارض في تقبل صورة نبي الإسلام كاريكاتوريا من قبل المسلمين، سيما أنها تركزت مع اللغة والخطاب في ذهن المنتمي لثقافة أخرى غير ثقافة المسلمين.

عبرت أصوات إسلامية، مترافقة مع السخط الإسلامي الموجه ضد من رسم تلك الرسوم عن استيعابها لموقف الحكومة الدنماركية المتسامح مع تلك القضية، باعتبار أن ما

50. بمجرد ما تمتلك اللغةُ والصورةُ الجسدَ يكف عن أن يكون جسداً واقعياً ليغدو جسداً ثقافياً بالدرجة الأولى. ومتى ما مس الوصف الجسد فإنه يتعامل معه انطلاقاً من مخزونه الفكري وذاكرة اللغة وقيمها وأخلاقها، وأيضا من خلال الممكنات البلاغية التي تسجنه في الصورة. لذا يغدو الجسد بهذه العملية البلاغية الوصفية مثالاً لغويا يحاكي أصوله المرجعية، ومن شأنه أن يتحول إلى مشهد للمتعة والتأمل الجمالي. محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل: صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت/ البيضاء، 2000، ص87.

يجري يندرج ضمن إطار ما يطلق عليه عند الغرب حرية التعبير وحرية الصحافة، الذي عملت على تضمينه المادة 19 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.[51] كما رسّخ قرار لمحكمة حقوق الإنسان في ستراسبورغ (قضية هانديسايد) منذ زهاء عشر سنوات أحكام المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان بخصوص حرية التعبير: «تشكل حرية التعبير أحد الأسس الرئيسة لأي مجتمع ديمقراطي وهي تسري أيضاً على الأفكار التي تؤذي أو تصدم أو تقلق.» والأقوال الصادمة مغطاة بالمادة 10 من المعاهدة، تلك التي تكفل حرية التعبير. بيد «أن هناك بالطبع حدوداً لتلك الحرية».[52]

يتنشط هذا الموقف من منطلق أن أموراً عدة لا يمكن للنظام السياسي الغربي السيطرة عليها، وبالتالي على الطرف المُساء إليه أن يتفهم التعقد الحاصل في مسألة التعاطي مع موضوعة العقائد ورموزها، لارتهان الموضوع إلى أقيسة تختلف بالضرورة عما يجري القياس عليه في عالم الشرق، وهذا عنصر مهم في المسألة، فمن الخطأ استعمال أداة قياس محددة ومن طرف واحد. لقد حاول الجانب القانوني الدنماركي تحييد مثل هذه التجاوزات والمرامي التمثيلية، إلا أنه قُضي أن يحدث تجاوز على خلاف ما هو وارد في البندين

51. اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200ألف(د ـ21) المؤرخ في 16 كانون الأول 1966 تاريخ بدء النفاذ: 23 آذار 1976، وفقا لأحكام المادة 49.

52. نقلاً عن: غي هارشير، العلمانية، ص95.

140 و 266 من قانون العقوبات فيه، الذي يمنع البند 140 أي دنماركي من الاستهزاء العلني بالمعتقدات الدينية لأي مواطن دنماركي آخر. ويُجرم البند 266 أي شخص ينشر معلومات أو تصريحات الغرض منها إلحاق الإهانة بشخص معين بسبب انتمائه الديني.[53] ورغم وضوح النصوص القانونية الواردة في هذه المسألة، إلا أن المدعي العام في هذه القضية قرر إسقاطها قبل وصولها إلى المحكمة وصرح بأنه لا أساس للقضية وأن إطلاق مصطلح اعتداء على أية حادثة يجب أن يأخذ بعين الاعتبار حق حرية التعبير عن الرأي الذي يُفترض أن يمارس في إطار القانون.[54] ولذلك نرى أنه رغم ورود هذين البندين في صلب شرعة القانون الدنماركي، إلا أن القانون، وما فيه، في مثل هذه الحالة لا يستطيع أن يقف أمام قوة التقاليد أو الأعراف السائدة هناك، فما ورد في البند 266 جاء في سياق قراءة سياسية صريحة بإزاء الآخر، وقد تبدو القراءة بالنسبة للمواطن الدنماركي وللأجنبي المقيم ثقافية في وجه من وجوهها كما أريد لها، غير أنها ليست كذلك. ويوجد فرق واضح بين الحالتين، كما أنه ليس من السهل أن يتغلب المعيار السياسي في هذه الحالات على المعيار الثقافي، وأن ما تمخض عنه السلوك الأخير من نتائج تصادمية أخذ طابعاً ثقافياً بمعناه الكبير.

53. مها النحاس، حرب الرسوم(من فان جوخ.. إلى يولاندز بوستن): جريدة الأهرام، الاثنين العدد 130في 20 \فبراير \2006.

54. أنظر: محمد الأمين ولد سيد المختار، حملة الإساءة إلى النبي في الصحف الأوروبية ... الدلالات والأبعاد، مجلة الوعي الإسلامي، شهرية إسلامية جامعة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، دولة الكويت. في 2006/ 8/ 8 http: / /alwaei.com

عبرت تلك الأصوات الاسلامية ـ المستوعبة لآلية التفكير الغربي ـ في جانب منها عن رؤية تولي اهتماماً بتصورات (الآخر)، وعما انطبع في الذهن من قيم ومفاهيم عن جحيميته. وتسعى بوعي ثقافي لمراجعة البديهيات التي ترسخت بنمطية عبر التاريخ، بالعمل على تجاوزها. ويتأسس على ذلك، أنه ليست المعالجة أن تدعو خارجية دولة عربية أو غيرها إلى سحب سفرائها من الدنمارك أو أية دولة أخرى، فلا يمكن عد إجراء سحب السفراء أو إجراء المقاطعة سليماً، إلا في مقام ما يمكن أن يُستثمر لمصلحة المسار التعبوي السياسي، الذي غالباً ما يأتي بالمصلحة للأنظمة السياسية الحاكمة وليس للشعوب. ولطالما انتظرت تلك الأنظمة ذلك الوقت المُستقطع، لترمم فيه جانباً كبيراً من علاقتها المتصدعة حيال شعوبها، لاستعدائها الميسور على الغرب، رغبة منها في أن يطول هذا العداء لكل ما يأتي من هناك، خاصة الديمقراطية. كما يهمها و«قد ارتدت العمامة أمام شعبية بدت جارفة للتيارات الإسلامية عند كل اقتراع.»[55] وتعبير العمامة الذي أُخذ عن (الصياد)؛ كناية عن الاخفاق الحُكمي والسياسي الواضح الذي تمر فيه حركة العلمانية في تلك الدول وخصوصاً العربية منها. ومنها من اتخذ إجراءات اقتصادية[56]

55. أيمن الصياد، صدام الجهالات (الأسئلة الدنماركية)، مصدر سبق ذكره، ص6.

56. وصف الدكتور عدنان بن خليل باشا الأمين العام لهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية المقاطعة بأنها «إجراء سلبي»، خاصة بعد اعتذار الصحيفة، وطالب باتخاذ «إجراءات إيجابية» عبر قيام التجار ورجال الأعمال بمخاطبة=

http://www.al-mostabeh.com

ضد كوبنهاجن احتجاجاً وتظاهراً على عدم تحرك السلطات الدنماركية ضد تلك الصحيفة دون ادخار جهد للبحث فيه - في الأقل - عن إمكانية نقل صورة سياسية إسلامية وليس ثقافية تُقنع المختلف بغير ما يعتقد. وإذا أُريد لنا أن نعتقد أن التظاهرات كانت بريئة وتلقائية، والتي بدت أكثر عنفاً، فأن ما لا يُعتقد به أنها قامت كما يقول الصياد في دول لم تسمح يوما بمظاهرة واحدة ضد أنظمة الحكم فيها.[57] الأمر الذي فسح مجالاً لأن يدعو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المسلمين إلى التزام الطرق القانونية في الدفاع عن رموزهم، والابتعاد عن كل ما له صلة بالعنف وتجاوز للقانون.[58]

ونتساءل هنا ما الذي دفع رساماً أو عقلاً غربياً إلى أن يزاوج بين ممارسة العنف الذي يستخدمه بعض المسلمين وعمامة النبي التي رُسمت على هيئة قنبلة؟ لقد خضعت مثل هذه المزاوجة إلى قدر غير مسؤول من التعميم. لذلك يرى

=الشركات الدانماركية، وإيضاح أن نشر مثل تلك الرسوم هو «تصرف غير سليم». وقال دين صيام الدين قائد الجماعة المحمدية التي تضم 30 مليونا وتُعَد ثانية أكبر تجمع إسلامي بإندونيسيا: «كان رد الفعل كافيا... لتوصيل الرسالة». ماليزيا: لن نقاطع منتجات الدانمارك، كوالالمبور، وكالات/ إسلام أون لاين.نت/ 2006/ 2/ 7. على موقع الإنترنت www.islamonline.net- كذلك أنظر: محمد أمين، تزايد الدعوات لاحتجاج بلا عنف على الرسوم، جاكرتا، وكالات/ إسلام أون لاين.نت/ 2006/ 2/ 8 . الإنترنت www.islamonline.net

57. أيمن الصياد، صدام الجهالات (الأسئلة الدنماركية)، مصدر سبق ذكره، ص7.

58. جيلاندز بوستن رفضت نشر رسوم مسيئة للمسيح، مصدر سبق ذكره.

كاتب السطور أن ثمة إشكالاً يتحمله الإسلاميون والمسلمون على السواء، لتصحيح الصورة الثقافية الشائهة عن الإسلام ورموزه. لقد سوّقت عمليات الردِ على (الاساءة) للإساءة بدرجة أكبر من الإساءة ذاتها، وأستخدم الأسلوب الخطأ بالدفاع المحموم عن النفس أو عن الرمز. ربما هنالك من يرى أن إشكاليات تكمن في طبيعة الثقافات وتغايرها، أعاقت الوصول إلى النتيجة المرجوة، وربما أن بنوداً قانونية يسهل تطبيقها هنا، ويتعذر تطبيقها هناك، أو فُهمت في سياق ثقافي يختلف بالضرورة عن سياق ثقافي آخر، ما أدى إلى حصول الالتباس والتضارب النظريين، إلا أنه لا مناص من وجود ذلك المسعى التصحيحي، لرأب أهم الصدوع الثقافية حساسية، باستثمار وسائط الاتصال الحديثة ومن خلال إقامة المؤتمرات الأكاديمية والدينية والسياسية والثقافية. ومع ذلك لا نروم من خلال تناول ظاهرة الاساءة الرمزيةsymbolic offense البحث في ما ينشئه تضاد الرؤى وحسب، بل البحث في صلاحية هذا الموضوع وراهنيته التاريخية، لقد واجهت مثل هذه الصور أعلى درجات الحساسية الدينية لدى كثير من المسلمين، وبنفس الأسلوب، قامت الدول الإسلامية بتصدير نوع من الغضب الشديد وربما بشعارية ضد إسرائيل والولايات المتحدة وحلفائهما. ولا غرو أن يُجابه المرء ربما من داخل الملة ذاتها، بنفس ما جوبه به رسامو الدنمارك لحظة التعرض لمثل هذه القضايا، فلربما تقف حواجز عائلية، طائفية، قانونية شرعية. إذا أراد أن يتخطاها، تدخله في صراع عنيف

مع هيئات مثل: الأب، الولي، الفقيه، الشيخ، القاضي، وفي معمعان الفوضى والجلبة، تتسع دائرة تصرف المرء أو تنحسر، فيحس ساعتها بأن حريته تتضاعف أو تتقلص.

يتحجج فليمنج روز المحرر الثقافي لصحيفة يولاندس بوستن في مقالة كتبها للرأي بصحيفة واشنطن بوست؛ أن صحيفته لم تقصد الإساءة لدين الإسلام، لكن من الخطأ في الديمقراطيات تقييد دين النقاش العام. وأن الهدف ببساطة هو إبعاد القيود المفروضة ذاتياً على حرية التعبير والتي بدت كما لو كانت تضيق أكثر فأكثر، ما يجعل المناخ الحالي من الصعب تخفيف الرقابة الذاتية فيه. والمقصود بالمناخ هنا جو التصادم الثقافي الذي يهيمن على العلاقة بين الثقافات بسبب الاندماج العسفي مع غير الدنماركيين من المهاجرين والمقيمين في الدنمارك. ويرجع هذا إلى أن ليس لدى أوروبا عموماً ـ كما يذهب العظم ـ إلا خبرة تاريخية محدودة في مسائل الهجرة إليها، ومشكلات الجاليات الأجنبية في داخلها، وفي معضلات التعددية الثقافية والدينية العميقة والواسعة في مجتمعاتها، وسبب ذلك بسيط أن الولايات المتحدة وأشباهها ـ مثلاً ـ قامت على الهجرة أصلاً وهي ما زالت تجدد نفسها، وتعزز طاقتها البشرية بالاعتماد على المزيد من الهجرة.[59] وعلى هذا الأساس سُنت قوانين تمييزية في أوروبا الغربية تُفضل أولئك القادمين من دول أوروبا الشرقية القابلين

59. انظر: صادق جلال العظم، ما بعد ذهنية التحريم، مصدر سبق ذكره، ص274.

ثقافياً للاندماج في الثقافة الأوروبية الغربية، بدلاً من أولئك المسلمين الذين يشكلون الأساس في صِدام الثقافات الذي شهدته أوروبا أخيراً. فالأوروبيون لا يجدون مبرراً يرغمهم على التخلي عن «ثوابت ثقافتهم». [60]

وبالعودة إلى قضية رشدي القريبة من موضوع الرسوم، نلاحظه نأى بطريقة خيالية ساخرة عن التقاليد التي تربى في حضنها، من باب امتلاكه حق تثبيت مواقفه عند الحدود التي يرتأيها، عملاً بأحقية كل إنسان في اختيار واعتناق ما يؤدى إليه اجتهاداً في الدين فلا يكون لغيره الحق في إكراهه على عقيدة معينة أو على تغيير ما يعتقده بوسيلة من وسائل الإكراه[61]. فحاول إدخال ابتكار خاص على ما يعتقد به، ورأى أن ما يقوم به يجري في إطار حرية التعبير. وهو إذ فعل ذلك لأنه وجد نفسه متماهياً ثقافياً مع ما يتجه إليه الخطاب الثقافي الغربيِ، وهذا النوع من المتبنيات لا يوجد في الخطاب الشرقي أصلاً. لعل رغبة ذاتية كامنة لدى رشدي في الخلاص من عقدة الأجنبي أو ذلك الهندي العالمثالثي، فنراه يقع تحت تأثير الهواجس ذاتها التي تحاصر ذهن الدنماركي (فليمنغ روز) في الخشية من أن تجيز جماعة ـ تطرح صراطيتها

60. أيمن الصياد، صدام الجهالات (الأسئلة الدنماركية)، مصدر سبق ذكره، ص6.

61. عبد العزيز محمد سالمان وآخرون، الحقوق والحريات العامة في الدساتير الغربية والفقه والقضاء والشريعة الإسلامية، عن كتاب: **الديمقراطية والحريات العامة**، المعهد الدولي لقانون حقوق الإنسان، جامعة ديبول، 2005، ص ص 68ـ69.

على بساط البحث ـ لنفسها المطالبة بالانقضاض على المنشقين عنها بالفكر، فتنعدم حرية التعبير.[62] وتبدو محنة رشدي مركَبة لنا، وأكثر شدة من محنة من رسم تلك الرسوم، فهو الخارج بالأمس من تلك البيئة الاجتماعية الهندية الخانقة، التي تتعامل حياتياً بتأثيمية دينية غامرة، وهو المهاجر ذاته، الذي أخذ عن علمانية أوروبا وتشرب بعقائدها.

لذلك تنكشف مشكلة فليمنج روز والغربيين عموماً على أنها مشكلة ذاتية وفردية بالدرجة الأساس، فضلاً عن كونها مشكلة موضوعية، أي أن القيود والرقابة لا يفرضهما المحيط العام كما هو الحال في البلدان الشرقية، إنما هي كذلك حاجات ذاتية صرفة نمّت فعالية مناقشتها ومساجلتها عناصر الفردية والعلمانية في الثقافة الأوروبية منذ قرنين ونيف من الزمان. ولو تأملنا الشرق المسلم للاحظنا أن المهيمن الرمزي فيه ذو طبيعة مجازية جماعية، يشكل المضمر الجمعي، ويقوم بدور المحرك الفاعل في الذهن الثقافي للأمة وهو المكون الخفي لذائقتها ولأنماط تفكيرها وصياغة أنساقها المهيمنة. حيث «يملك المفعول النسقي المضمر مقدرة على التحكم في الوجدان العام ولا تملك الثقافة الشخصية الذاتية القدرة على إلغاء مفعول النسق لأنه مضمر من جهة، ولأنه متمكن ومنغرس منذ القديم.»[63] لعل من المستغرَب أن يُلاحظ في أوروبا قس مثل (فيسرتهوفت) يصف التحولات التي حققتها

62. غي هارشير، مصدر سبق ذكره، ص 101.

63 عبد الله الغذامي، مصدر سبق ذكره، ص ص، 80ـ82.

حركة العلمنة في الغرب بالمنجزات؛ وهو يلحظ أوروبا تبتعد عن الحقائق اليقينية التقليدية، أي تبتعد عن العقائد المسيحية، وتحول الانتباه بصورة كلية إلى الإنسان نفسه وتركز جميع الجهود عليه، وتحقق ما يسمى بنضج الإنسان باعتباره كائنا يتمتع باستقلال ذاتي (عن القوى الروحية التقليدية) ما يتيح ذلك من إضعاف لفكرة الله.[64] لذلك لم تعد تعني مسألة الرمز كل ما يتعلق بما هو ديني في الممارسة الحياتية الغربية بنحو ما يسلكه ذلك القس. ومن هنا تأتي أهمية النقد الثقافي في التعامل مع موضوعة الثقافة، من كونه نظرية في نقد المستهلك الثقافي وليست في نقد الثقافة هكذا بإطلاق، أو مجرد دراستها ورصد تجلياتها وظواهرها.

تقف كثير من المهيمنات الرمزية اليوم حائلاً دون نقد بعض البناءات الرمزية السياسية والدينية في مجتمعاتنا، كأن تحاصر هيئات تأثيمية اجتماعية الوعي الذاتي الفردي، جراء نقد ما، يطال سلطة الأب الروحي أو ابن الأب الروحي أو تلك الحركة المنطوية على مصيرية تمثيلها لطائفة ما، فيتراجع مسعى الحرية هنا لحساب معنى إرثي مديد، يَنسبُ للناقد أو الباحث بصورة صريحة نعت المروق أو التجديف أو الإساءة.

لكن في مقابل ذلك يتفهم مفكرون في أوروبا حجم ما سببته الرسوم لعالم المسلمين، ذلك؛ «أن أي تصوير أو رسم لشخص النبي يعتبر من المحرمات في الإسلام، لاسيما إذا

64.نقلا عن: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، 1969، ص186.

http://www.al-maktabeh.com

كان هذا الرسم كاريكاتوراً مشوهاً ومشيناً.» لابد من معرفة الواقع الثقافي الذي يؤكد بلاغة التغاير في النظر إلى الرسالة المبثوثة بين مجتمع وآخر. فقراءة أي رسم يعتمد بالضرورة على تاريخ المجتمع وكيف يستخدم مجتمع ما هذه الإشارات أو تلك فيه ضمن سياقات محددة لانتاج المعاني الايحائية. وعليه فإن هذه الرسوم بتعبير جيل كيبيل تشويه مدان: «إنه لمفهوم ومتوقع أن يشعر المسلمون بالصدمة من جراء تصوير نبيهم على هذه الشاكلة. وإذا كان بعض المسلمين إرهابيين متطرفين ـ وهو السبب الذي يقف وراء تلك الرسوم ـ فهذا لا يعني أن كل المسلمين إرهابيون متطرفون! هذا تعميم مستعجل ومغرض» [65] ما يجعل كيبيل يذهب مع الرأي القائل: إن عدم التمييز بين الحركات الإسلامية المتعددة واعتبارها جميعا جماعات عنفية سوف يفاقم المواقف المتعارضة، وسوف يقوي المتطرفين على حساب المعتدلين الذين يشكلون الأغلبية في تلك العوالم. وأن تطوير صورة الحركات الإسلامية التي ترى الدين متداخلاً في سلوكها اليومي، دون الفصل التاريخي والمقامي لتلك العلاقة، سوف يُعطل الحسابات السياسية والستراتيجية لتلك الحكومات الغربية ويعرقل تمكينها من وضع سياسة خارجية بناءة لبلدانها. لقد عبر البابا بندكتس السادس عشر عن ذلك في قوله: «إنه لا يمكن نسب مظاهر

65. هاشم صالح، الكاريكاتير الدنماركي.. ألا يستهدف المهاجرين العرب في الغرب؟، جريدة الشرق الأوسط، لندن، العدد 9941، الأربعاء 16 محرم 1427 هـ 15 فبراير 2006.

العنف إلى الدين، إنما إلى الحدود الثقافية التي يعيش وينمو فيها مع مرور الزمن... في الواقع، إن جميع التقاليد الدينية الكبرى تحتوي على شهادات عن الصلة الحميمة بين العلاقة مع الله وأخلاقية المحبة.»[66]

يتساءل جماع المتفهمين لواقع الشرق المسلم على نحو ما يتساءل رئيس المفوضية الأوروبية خوسيه مانويل باروزو: «هل من الأفضل أن يكون هناك نظام يُسمح فيه ببعض التجاوزات، أم أن تكون في بعض الدول حيث لا يملك المرء حتى الحق في أن يقول ذلك؟»[67] ومن خلال معاينة مستويات أخرى من التجربة الثقافية، ومن باب الانعطاف على جمل مغايرة قد تبدو للمتلقي مارقة في جانب منها، يصب الموقف أحياناً في مصلحة صاحب الآيات الشيطانية، أو يُرجح الكيل لكفة من رسم تلك الرسوم فيما يتعلق بحرية التعبير عن الرأي!! فليس مستبعداً أن تعتمل في أذهان بعض الغربيين هواجس في أن تتفاوض الجماعات المتشددة على عقد تسويات أو اتفاقات تجنبها كلام النقد الفردي والانشقاقي الذي تقوم به جماعات ترى حريتها في الانشقاق على بناءاتها مراراً. أو الخشية من أن يتاح (لحلف كهنوتي مقدس) التنامي باستخدام حجج العلمانية نفسها، أو قد تقوم جماعة بسلطانها وسطوتها مقارنة بالجماعات الأخرى بإقصاء تلك الأخيرة

66. النص الكامل للرد البابوي، المنشور في 2006/9/16. على موقع (الإنترنت) bbcarabic.Com

67. حرب الرسوم والحدود الفاصلة، مصدر سبق ذكره.

من دون قيد أو شرط عن الحياة الاجتماعية والسياسية. ولا يوحي سياق مثل هذا الرأي نجاعة فكرة بإزاء فكرة أخرى، إنما يوجد في عالم الأفكار وفي عالم الممكنات ثمة افتكارات متعددة وشائقة للتأمل والنظر، يجري رصدها بأبعاد متعددة بغية التوصل إلى قراءة ممكنة، والإنصات إلى معنى ما دفين يمكن أن يستنهضه تناقض الأفكار واحتدامها لاستحصال قيم وجودية أحياناً، من شأنها الإفضاء إلى سبل متعددة للحوار، وإلى حل للمعضلات الشائكة مع (الآخر).



الخاتمة

نخلص في الأخير، إلى أن الهويات الجماعية تحمل في داخلها عناصر المجابهة أو مفردات وجودها المؤسِسة لفعل الانتماء، سواء أكانت هذه الهويات عالمية أم محلية. ولذلك يسهم الفرد في أطوار انتمائه الأولية في صنع تلك العناصر المكونة لفعل المجابهة، حيث يبدأ الفرد بخلق تصور عن ذات مفترضة أخاّذة ومُطمِئنة له. وتتجاوز هذه الذات مديات الإدراك الفردية المحدودة. وليست تلك المديات سوى إسهامات صغرى للأفراد تمنح الصورة الكلية للهوية الجماعية بعدا تجاوزيا من الصعب تحديده فيما بعد، ويمكن من خلال هذا التصور أن نتأمل كيف يتشكل المخيال، والذاكرة عند الجماعات. فالأفراد المنفعلون بإزاء قدح ما أصاب بنيانهم الرمزي يحددون موقعهم من هويتهم بالضرورة ويثأرون لها، وبالتالي تتلاقح الهويتان الفردية والجماعية معا في إطار تفاعل الذات مع المجموع بصورة متزامنة على اعتبار أن الهوية الفردية ليست سوى حامل اجتماعي للهوية.

http://www.al-maktabeh.com

إضافة إلى ذلك، تتداخل العوامل الدينية والثقافية والسياسية ذات التمايز الواضح بينها لتتحكم أحيانا في السلوك الثقافي العام للأفراد، فيصبح كل ما له صلة بالمعنى الرمزي للجماعة موضوعا رئيسا من موضوعات السياسة، فما نسميه عناصر المجابهة بمستوياته المتعددة داخل الهوية يؤسس لأهداف ذات طبيعة سياسية. ولذلك، تتحايل بعض الجماعات مستدعية الكوامن الوجودية للأفراد المؤلفين للهوية الجماعية، للتحشيد ضد هويات جماعية أخرى من خلال علاقة تضاد بُغيتها التضليل والتنميط والاستبعاد، فتستخدم كإحدى أدوات السياسة التي تتحكم فيها أبنية سياسية اليوم في علاقاتها مع البنى الأخرى التي تصل إلى حد التكفير والتسقيط والاقتتال في الاحتمالات المتوقعة.

لقد عكست نزعة التمركز بين الأبنية السياسية/ الثقافية أيضا نوعا من القطيعة على كل المستويات، فأسست إلى غياب شيء من الحقيقة المفترض بيانه في شكل من الأشكال. لقد بدا المسلمون فيما يتعلق بحادثة رسوم الكاريكاتور وما سبقها عاجزون عن تبيان صورة إيجابية عن الإسلام ذي المناحي المتعددة. وغابت بسبب تلك الفجوة الرؤية السليمة لبناء علاقة تحاور مع الآخر. كما لمسنا قليلا من التفهم لواقع (الآخر) المُختلف في آراء بعض من المفكرين والسياسيين الغربيين، مثلما لمسنا لدى بعضهم محاكمات تُجرى وفقاً لأقيسة كهنوتية، تحاكم المقدس ضمن سياق ثقافي متجرد تماماً عن الحساسية الدينية بمعناها الشرقي، وفهم مختلف في طبيعة

العلاقة مع الله والرسول والكتاب المقدس، والذي لا يُعار فيه لمفهوم المقدس المرتبط مباشرة بكلمة الله بالنسبة للمسلمين.

ولذلك يُحاكَم الإسلام كثقافة ودين معا ـ من وجهة نظر أغلب الغربيين ـ إلى مفهوم الدين في الفكر الأوروبي، ذلك المفهوم العلماني له، والذي يعني ـ عندهم ـ الطقوس والعبادات الكهنوتيّة، والمبني على علاقة بين الله وذات الإنسان فقط. لقد عرَّض هذا القدر من التقنين الكنيسةَ إلى فقدان المصداقية، فانتقل إنتاج المعايير بذلك إلى الجانب الذاتي الشخصي. ولذلك هنالك عملية اجتماعية تاريخية معقدة، تجمع أشكالا علائقية ودلالات مسيرية وتحولات في العلاقات الاجتماعية وتغيرات في الأشكال الرمزية (لتفسير العالم، وكذلك لتصور الذات) ما يفسر ذلك نشوء «أنا» مزودة بأعماق حميمة. وهذا الفارق بين ثقافتين مُشكِل يحول دون استيعاب مضامين الثقافات المختلفة أو الاطلاع عليها في الأقل.

لقد جرى إنتاج الرمز في الثقافة الغربية بطريقة تختلف مع ما يتعاطاه الشرقيون، ويخضع لسياسة التسليع التي تقترب من صناعة النجم، والتي اضطلعت بتسويقها مؤسسات السينما الغربية؛ صناعة الرمز المُغني، وصناعة الرمز المُمثل وصناعة الرمز السياسي. مثلما يُصنَع الرمز الوثن سيكولوجياً بحسب ما كان يُصنَع الرمز الوثن تاريخياً، الذي يفهم في جانب منه على أنه رغبة في استعادة صنمية ما، وبوعي صناعي جديد، أخذاً بعين الاعتبار تطور العقل

السياسي الغربي الآلي، وما رافقه من ظروف سياسية وثقافية ساهمت في تحديد سماته، باعتبار أن الصيرورة التاريخية مركزت حضور الإنسان الغربي بوصفه ذاتاً أو رمزاً، وبالتالي أنزلت القداسة من برجها العاجي وحلّت في ذات ذلك الإنسان الغربي، مُطلِقة العنان لطاقاته وقواه الفعالة.

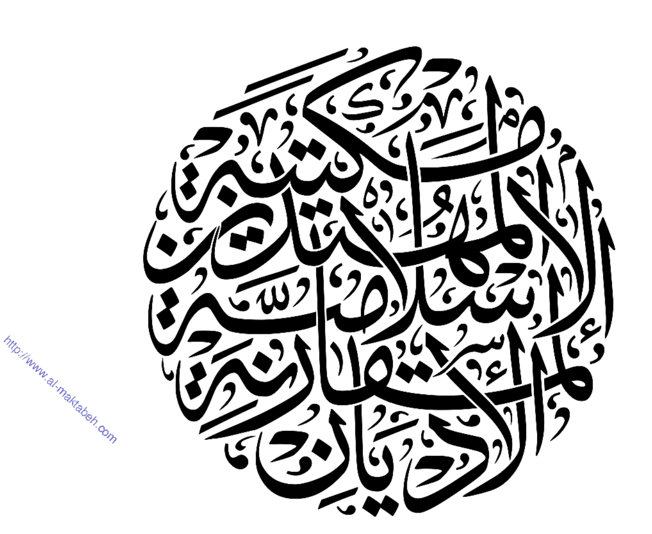
وبالتالي تؤثر رموز كثيرة مُصنَعة في موضوعة النصر والهزيمة وفي التقدم والتأخر، وفي التحضر والتخلف. فما زالت العلاقات والتصورات للحياة والثقافة تقرر وفق المنظومة المطلبية والقيمية لتاريخية الرمز، دينياً كان أم أرضياً، والتي تجسد تاريخ سلطتها وما تريد تكريسه حاضراً ولاحقاً من شكل للحياة والمجتمع والتصورات والعلاقات والوظائف الإنسانية. لكن تُحرَك المنظومة المطلبية والقيمية في هذا المجال من خلال استغلال البعد الديني في الصراع السياسي بصورة عامة، حتى يُخيّل أن الصراع قائم على أساس ذلك البعد، فينقسم العالم ـ تبعاً لذلك ـ إلى فسطاطين؛ «فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر»، وبالتالي يساغ لعامة الناس استخدام عبارة الحرب الصليبية ضد الإسلام مثلاً، فيتغلغل هذا الموضوع ويترسخ ويتحكم في واقع السياسة اليوم، لذلك أخطر ما يكون الصراع عليه في مثل هذه الحالة عندما يأخذ طابعاً دينياً.

المعجم

الأحكام المسقطة	value judgment
الارتياب الثقافي	cultural suspicion
الاساءة الرمزية	symbolic offense
الاعراف	customs
الافتدائي/ التضحوي	redemptive
الإفناء	annihilation
إلوهية بدائية	primitive divinity
انتقائية	eclecticism
الانشداد	attraction
أنوية	superego
الأوامري	imperative
البنى الذهنية	mentality structures
بنى الشعور	feeling structure
التاريخ التجاوزي	divine history
التاريخ الوضعي	positive history
التخييلات	imaginations
تفاعلية رمزية	reactive symbolism

integral	تكاملية
completeness	تمامية
Identification	التماهي
représentations	تمثلات
representation	التمثيلات
stereotyping	تنميط
marginal	ثانوي
collective	جمعي
recognition system	الجهاز الرمزي الإدراكي
substitution	الحلولة
out of place	خارج المكان
secularization	الدنيوة/ العلمنة
virtual ego	الذات الافتراضية
self garbled	ذات قيد التشكل
symbolism	رمزية
Symbols	الرموز
clash	صَدم
norm	صراطية
rituals	الطقوس
reciprocity	العلاقة التبادلية
symbolic violence	عنف رمزي
Altruisms	غيريات
supreme	فوقية

collective entity	الكينونة الجماعية
opposite	متقابلة
savage	متوحش
split communities	المجتمعات الانقسامية
adjacency	محايثة
impure	المدنس
ceremonies	المراسيم
tales	مرويات
implicit	مضمرة / ضمنية
sacred	المقدس
beliefs system	المنظومة الاعتقادية
habitus	الوسط المعيشي
primary awareness	الوعي الابتدائي



http://www.al-maktabeh.com

الفهرس

مدخل 5

الفصل الأول : العناصر المساهمة في صناعة الهوية الجماعية 9

1. أولا : وحدة الرموز والإشارات المُطمئِنة 11

2. ثانيا : المخيال الكامن وراء القصديات 18

3. ثالثا : الأطوار البدائية للأنا 25

الفصل الثاني : المُقدَّس وحدود الصِدام بين الهويات 35

1. أولا : تضاد نصي مفترض 39

2. ثانيا : البعد القداسي في الممارسات والمعتقدات 45

3. ثالثا : تماهي الجماعة في الكلي المدبر 50

الفصل الثالث : الرموز وأثرها في مواقف الثقافات 57

1. أولا : الرمز وعلاقته بالثقافة 58

2. ثانيا : التمثيلات المنشئة لسوء فهم الرموز 66

3. ثالثا : استعمال البعد الرمزي من خلال رسوم الكاريكاتور 77

الخاتمة 95

المعجم 99